ganz1912

Obras Maestras del
Pensamiento Contemporáneo

Herbert Marcuse

Ensayos sobre política y cultura

PLANETA-AGOSTINI

ganz1912

Herbert Marcuse

Ensayos sobre política y cultura

PLANETA-AGOSTINI

ganz1912

El nombre de Herbert Marcuse se hizo repentinamente famoso en los años sesenta. De pronto, este filósofo alemán, que había obtenido hacía años la ciudadanía estadounidense, apareció en las páginas de los periódicos como uno de los teóricos representantes del movimiento estudiantil de aquella época. «Creo que los estudiantes —dijo entonces— se rebelan contra nuestro modo de vida, que rechazan las ventajas de esta sociedad, así como sus males, y que aspiran a un modo de vida radicalmente nuevo: a un mundo donde la concurrencia, la lucha de las personas entre ellas, el engaño, la crueldad y la represión no tendrían razón de ser.»

Era la afirmación del poder contestatario de las minorías en el seno de las sociedades del bienestar. Para Marcuse, la rebelión contra el autoritarismo encubierto en el orden democrático burgués —lo que él denominó «tolerancia represiva»—, la crítica de los valores de la sociedad de consumo, la lucha por una liberación erótica que debía cumplir

la promesa de Rimbaud de cambiar la *vida*, sólo podían ser llevadas a cabo por los estratos sociales situados extramuros del sistema: los intelectuales y los estudiantes, con una conciencia crítica de los valores ideológicos del sistema, y las capas de desheredados, los miserables de la sociedad opulenta.

No se crea por eso que Marcuse viera en estas capas marginales una nueva clase social capaz de constituirse como el nuevo sujeto histórico que ha de transformar radicalmente la sociedad. Esta transformación, en el pensamiento marcusiano, únicamente es posible desde los países oprimidos del llamado Tercer Mundo. Marcuse fue en todo momento plenamente consciente de los límites de esos estudiantes de Berkeley, Berlín o París. Y, sin embargo, apoyó esas formas de rebelión estudiantil porque rompían, ni que fuera de modo voluntarista, los rígidos esquemas de una sociedad que él mismo tildó de «unidimensional». Habían en esa actitud del filósofo dos razones de peso que la explicaban ampliamente.

En primer lugar, Marcuse fue el más combativo de los pensadores que integraron la llamada Escuela de Frankfurt. Ya en su juventud, asistió al levantamiento espartaquista y al fracaso de la revolución alemana, siendo por aquel entonces miembro del Partido Socialdemócrata Alemán. A lo largo de su carrera académica en Estados Unidos tuvo que enfrentar grandes dificultades. Así, en 1954, en plena campaña de brujas desencadenada por el senador McCarthy, «se refugió» en Bran-

deis, una universidad provinciana en la que un pensador marxista como él podía pasar más desapercibido. En esta situación se mantuvo alrededor de diez años, hasta que la publicación de *El hombre unidimensional*, obra en la que criticaba sin ambages a la sociedad norteamericana, comprometió su status profesional en Brandeis y se quedó sin trabajo.

Su estancia en la Universidad de Berkeley también quedó comprometida por su aprobación pública de la revuelta estudiantil. Marcuse fue entonces amenazado de muerte por un grupo de la extrema derecha. El gobernador de California era en aquellos momentos Ronald Reagan, y el filósofo de origen alemán terminó por perder su empleo.

Ahora bien, más allá de este carácter militante, la actitud de Marcuse en favor de la rebelión de los estudiantes y de los marginados halla su razón en el núcleo mismo de un pensamiento que concede una importancia trascendental al aspecto subjetivo de la revolución. «Creo que el desarrollo de la conciencia es hoy de hecho una de las tareas capitales del materialismo revolucionario», afirmó Marcuse en los años en que su nombre aparecía en los periódicos como inspirador del movimiento estudiantil radical de América y de Europa. Pero esta afirmación venía de lejos, no era, en modo alguno, un producto circunstancial del momento.

Y es que Marcuse se insertó en el marxismo desde la *filosofía*. Influido en un principio por Husserl y Heidegger —a quienes tuvo de maestros en

Friburgo de Brisgovia—, Marcuse se inscribió en sus inicios como pensador en la tradición posthegeliana del idealismo alemán, en una línea en la que tampoco era ajeno al historicismo de Dilthey. En una etapa subsiguiente, evolucionó hacia el marxismo. Pero un marxismo que nada tenía que ver con el materialismo mecanicista y cientificista de la Segunda Internacional, que se había amparado en los discutibles puntos de vista del Engels de la *Dialéctica de la naturaleza*.

La corriente de pensamiento marxista a la que Marcuse se incorporó en los años veinte se distinguía, al contrario, por su carácter dialéctico, y buscaba renovar sus raíces en Hegel para recuperar a un Marx «filósofo» que había sido devaluado en pos de una doctrina de clara raigambre positivista y, por ende, seudodialéctica, que primaba ante todo el momento «objetivo» en el análisis político e histórico. Esta corriente había sido inaugurada por marxistas como Karl Korsch y, especialmente, Georg Lukács. Este último pensador, en *Historia y consciencia de clase* (1923), justamente había puesto de relieve la subjetividad como ineludible condición de toda acción transformadora de la sociedad. ¿Cómo explicar, si no, un acontecimiento tan poco «objetivo» —y tan imprevisto, por lo demás, desde las categorías analíticas de los marxistas de la Segunda Internacional— como el de la Revolución rusa de Octubre de 1917?

En el pensamiento marxista de Marcuse una última sedimentación de importancia vino a fijarse

en los primeros años de la década de los treinta. Se trata de los *Manuscritos* del joven Marx, que entonces fueron exhumados por primera vez, y de los que Marcuse extrajo el concepto central de alienación. Dado que el hombre existe en condiciones distintas de aquello que realmente es, dado que su existencia es una existencia alienada, esto, filosóficamente, sólo puede ser pensado como negatividad. Tal es lo que hizo el auténtico Marx —el Marx no adulterado de los burócratas— y también el primer Hegel, el de la *Fenomenología del espíritu*.

Precisamente, la reflexión en torno a Hegel desde una óptica marxiana motivó uno de los mejores libros de Marcuse, que apareció ya en 1941, cuando su autor se hallaba en Norteamérica. Su título es *Razón y revolución*, cuyo subtítulo, bien explícito, es el de *Hegel y el surgimiento de la teoría social*.

A partir de este momento, el pensamiento de Marcuse llegó a su madurez, mucho antes, por cierto, de que apareciera la contestación estudiantil en las sociedades del bienestar. Así, en los años cincuenta, criticó en *El marxismo soviético* la esclerosis de una teoría que había perdido su condición dialéctica para convertirse en doctrina de Estado, al servicio de un poder, el estalinista, burocrático y antirrevolucionario.

Pero su aportación más original en esta época fue la revisión del psicoanálisis que llevó a cabo en *Eros y civilización*. La idea de incorporar la teoría freudiana al análisis crítico de la sociedad y de la

cultura partía de lejos. Marcuse, al igual que otros miembros del Instituto para la Investigación Social de Frankfurt, como Horkheimer y Adorno, consideró, ya en los años treinta, la necesidad de una «investigación filosófica sobre Freud». Tal investigación debía compensar tanto las insuficiencias teóricas del marxismo, cuanto poner al descubierto la carga crítica contenida, pese a las apariencias, en el pensamiento freudiano.

Para ello, Marcuse elaboró dos categorías analíticas destinadas a enmarcar históricamente los conceptos centrales de la metapsicología freudiana. La primera de ellas es la de *represión sobrante (surplus repression)*, la segunda la del *principio de actuación (performance)*. Si bien es cierto que la civilización, como pensaba Freud, está construida sobre una necesaria constricción de la vida instintiva, existe, según Marcuse, una cuota de represión adicional, un *surplus* de energía libidinal, que es desviada de sus fines, porque la sociedad se halla estructurada bajo la dominación del capital.

De idéntica manera, lo que Freud denominó principio de realidad —instancia a la que se deben someter en último término los instintos, renunciando al principio del placer— se presenta bajo una concreta forma histórica en las sociedades capitalistas. Tal forma es la del principio de actuación, en virtud del cual el individuo ha tenido que renunciar a la sexualidad pregenital, en aras de una organización social que hace del cuerpo un instrumento de trabajo ante todo.

La «tendencia oculta» del psicoanálisis desvelada por Marcuse pone así de relieve que es posible una civilización menos represiva y gratificante, en la que Eros —instintos de vida— predomine sobre Thanatos —instintos de muerte—. Pero para ello sería necesario el fin del trabajo enajenado y la existencia del organismo «como sujeto de autorealización».

La última de las grandes aportaciones de Marcuse se dio a principios de los años sesenta con *El hombre unidimensional*, cuyo subtítulo es el de *Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. En un prefacio escrito en 1967, el propio Marcuse definió el contenido de esta obra, en la que se enfrentó de modo abierto con el *establishment*: «He analizado en este libro algunas tendencias del capitalismo americano que conducen a una "sociedad cerrada", cerrada porque disciplina e integra todas las dimensiones de la existencia, privada o pública. Dos resultados de esta sociedad son de particular importancia: la asimilación de las fuerzas y de los intereses de la oposición en un sistema al que se oponían en las etapas anteriores del capitalismo, y la administración y la movilización metódicas de los instintos humanos, lo que hace así socialmente manejables y utilizables a elementos explosivos y "anti-sociales" del inconsciente.»

En este lúcido análisis marcusiano, se destaca que las contradicciones del modo de producción capitalista siguen subsistiendo, pero enmascaradas. La ideología de las sociedades avanzadas ha con-

seguido desplazar las causas reales de la dominación. Elemento central de esta ideología es el positivismo, que desde el campo de la ciencia proclama la supuesta racionalidad de una realidad que es irracional. El pensamiento, como la sociedad misma, se ha vuelto «unidimensional», y el resultado de todo ello es desolador: «Los individuos y las clases —se lee en el mencionado prefacio— reproducen la represión mejor que en ninguna época anterior, pues el proceso de integración tiene lugar, en lo esencial, sin un terror abierto: la democracia consolida la dominación más firmemente que el absolutismo, y libertad administrada y represión instintiva llegan a ser fuentes renovadas sin cesar de la productividad».

Una excelente muestra de los distintos aspectos del pensamiento marcusiano, de su riqueza de contenidos y de sus lúcidos análisis, se encuentra en estos *Ensayos sobre política y cultura*. Se trata de un volumen que reúne trabajos escritos en los años sesenta, a excepción de «La dialéctica y la lógica después de la segunda guerra mundial» y de «La ideología de la muerte», que datan respectivamente de 1955 y 1959. Todos los ensayos, por tanto, pertenecen a la época de madurez de Marcuse, y la mayoría de ellos presentan una faceta combativa y militante, que se corresponde, en el tiempo, con el auge de los movimientos contestatarios. Respecto a éstos, cabe decir que Marcuse nunca se hizo ilusiones, como tampoco las tuvo por

lo que hace a los intelectuales. «Nuestro papel... —se lee en "La liberación de la sociedad opulenta", uno de los ensayos que integran el presente libro— es un papel limitado. En ningún caso debemos hacernos ilusiones. Pero todavía es peor sucumbir al derrotismo ampliamente difundido que presenciamos.»

CRONOLOGÍA

1898 19 de julio: Herbert Marcuse nace en Berlín, en el seno de una familia judía.

1900 Freud: *La interpretación de los sueños.*

1909 Lenin: *Materialismo y empiriocriticismo.*

1917 Revolución rusa de Octubre.

1918 Fin de la Primera Guerra Mundial. Noviembre: estalla la revolución en Berlín.

1919 Enero: asesinato de Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht durante el levantamiento espartaquista. Febrero: proclamación oficial de la República de Weimar, con Friedrich Ebert como presidente. Marcuse, tras estos acontecimientos, abandona su militancia en el Partido Socialdemócrata Alemán.
Freud: *Más allá del principio del placer.*

1921 Freud: *Psicología de las masas y análisis del yo.*

1922 Alumno de Heidegger, Marcuse termina sus estudios en la Universidad de Friburgo de Brisgovia.

1923 Se crea en Frankfurt el Instituto para la In-

vestigación Social (Institut für Sozialforschung), marco que empieza a agrupar a algunos de los pensadores que, con el tiempo, constituirán la llamada «Escuela de Frankfurt». K. Korsch: *Marxismo y filosofía*. G. Lukács: *Historia y consciencia de clase*. Freud: *El yo y el ello*.

1927 Freud: *El futuro de una ilusión*.

1930 Freud: *El malestar en la cultura*.

1932 *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*.

1933 Hitler sube al poder. Marcuse, junto con otros miembros del Instituto para la Investigación Social, se exilia primero en Suiza y luego en Francia.
W. Reich: *Psicología de masas del fascismo*.

1934 Imparte clases en la Universidad norteamericana de Columbia.

1936 *Estudios sobre la autoridad y la familia*, publicación del Instituto para la Investigación Social, en la que participan, bajo la dirección de Marx Horkheimer, Theodor W. Adorno, Erich Fromm y el propio Marcuse, entre otros.

1939 Estalla la Segunda Guerra Mundial. Muere Freud.

1940 Adquiere la nacionalidad norteamericana.

1941 *Razón y revolución*. Fromm: *El miedo a la libertad*.

1942 Trabaja para los servicios de inteligencia del ejército norteamericano.

1945 Finaliza la Segunda Guerra Mundial. W. Reich: edición definitiva de *La revolución sexual*.

1946 Dirige una de las secciones europeas del Office of Intelligence Research.

1947 M. Horkheimer y Th. Adorno: *Dialéctica de la Ilustración*.

1951 Imparte de nuevo clases de filosofía en la Universidad de Columbia.

1953 *Eros y civilización*. Profesor en la Universidad de Harvard.

1954 Es contratado por la Universidad de Brandeis.

1955 Th. Adorno, codirector, junto con M. Horkheimer, del Instituto para la Investigación Social en Alemania, publica *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*.

1958 *El marxismo soviético*.

1959 Norman O. Brown: *Eros y Tanatos. El sentido psicoanalítico de la historia*.

1963 Adorno pasa a dirigir el Instituto para la Investigación Social.

1964 *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*.

1965 Profesor de filosofía política en la Universidad de California, en San Diego. Entre sus alumnos, figura Angela Davis, activista del grupo revolucionario *Black Panther*. Comienza a cuajar la figura de Marcuse como ideólogo del movimiento estudiantil ameri-

cano y europeo. Escalada de la intervención norteamericana en Vietnam.

1966 Th. Adorno: *Dialéctica negativa*.

1967 Pronuncia una serie de conferencias en la Universidad Libre de Berlín, que, una vez recogidas, dan lugar al texto *El final de la utopía*. En Bolivia, es acribillado *Che* Guevara.

1968 *Mayo francés*: la confluencia del movimiento estudiantil con el movimiento obrero (10 millones de huelguistas) conduce a una situación revolucionaria en Francia, finalmente colapsada, que acabará, con todo, con la vida política del general De Gaulle. Las fuerzas del Pacto de Varsovia invaden Checoslovaquia.

1969 *Ideas para una teoría crítica de la sociedad*.

1970 Publicación póstuma de la *Teoría estética*, de Adorno.

1972 *Contrarrevolución y revuelta*.

1975 El ejército norteamericano se retira de Vietnam.

1979 29 de julio: Herbert Marcuse muere en Starnberg, en la República Federal Alemana.

BIBLIOGRAFÍA

A) Obras de Marcuse traducidas al castellano:

Eros y civilización. Barcelona (Seix Barral), 1968.
Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social. Madrid (Alianza Editorial), 1971.
El marxismo soviético. Madrid (Alianza Editorial), 1969.
El final de la utopía. Barcelona (Ariel), 1968.
Ontología de Hegel y teoría de la historicidad. Barcelona (Martínez Roca), 1976.
Ética de la revolución. Madrid (Taurus), 1969.
Psicoanálisis y política. Barcelona (Península), 1969.
Pesimismo, un estado de la madurez. Buenos Aires (Leviatán), 1956.
La agresividad en la sociedad industrial avanzada. Madrid (Alianza Editorial), 1971.
Calas en nuestro tiempo. (Marxismo y feminismo. Teoría y praxis. La nueva izquierda). Barcelona (Icaria), 1976.
Freud en la actualidad. En colaboración con otros

autores. Edición de Th. Adorno y W. Dirks. Barcelona (Barral), 1971.

El odio en el mundo actual. En colaboración con A. Häsler, E. Bloch y otros. Madrid (Alianza Editorial), 1973.

El hombre unidimensional. Barcelona (Seix Barral), 1968.

Cultura y sociedad. Buenos Aires (Sur), 1967.

Ensayo sobre la liberación. México (Joaquín Mortiz), 1969.

«El futuro del arte», en *Convivium*, n.º 26, enero-mayo, 1968.

«La tolerancia represiva», en *Convivium*, n.º 27, abril-septiembre, 1968.

B) Estudios sobre la obra de Marcuse:

BUBNER, R., *La filosofía alemana contemporánea*. Madrid (Cátedra), 1984.

GORZ, A., y otros, *Marcuse ante sus críticos*. Barcelona (Grijalbo), 1970.

HABERMAS, J., *Respuestas a Marcuse*. Introducción de M. Sacristán. Barcelona (Anagrama), 1969.

JAY, M., *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social* (1923-1950). Madrid (Taurus), 1974.

PERLINI, T., *La Escuela de Frankfurt*. Caracas (Monte Ávila), 1976.

PERROUX, F., *Perroux interroga a Marcuse*. Barcelona (Nova Terra), 1969.
ROBINSON, P. A., *La izquierda freudiana. Reich. Roheim. Marcuse*. Buenos Aires (Granica), 1971.
RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, J. E., *Teoría crítica y sociología*. Madrid (Siglo XXI), 1978.
RUSCONI, G. E., *Teoría crítica de la sociedad*. Barcelona (Martínez Roca), 1969.
THERBORN, G., *La Escuela de Frankfurt*. Barcelona (Anagrama), 1972.
WELLMER, A., *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Barcelona (Ariel), 1979.
ZIMA, P., *La Escuela de Frankfurt*. Barcelona (Sagitario), 1976.

Ensayos sobre política y cultura

EL INDIVIDUO EN LA GRAN SOCIEDAD

Ensayo publicado como capítulo 3 del libro colectivo *A Great Society?*, compilado por Bertram M. Gross. Basic Books, Nueva York, 1968.

© 1966, 1967, 1968 by Basic Books, Inc., Publishers, Nueva York.

Antes de examinar la presunta función del "individuo" en la "gran sociedad", es necesaria una breve definición (o más bien redefinición) de estos términos. Propongo proceder a ello situando las ideas y discursos oficiales y semioficiales sobre la Gran Sociedad en el contexto de su realización futura y en el de las condiciones (políticas, económicas e intelectuales) predominantes que determinan su (posible o imposible) realización. Si estos factores no se ponen en relación con la idea, ésta seguirá siendo mera cháchara, publicidad o propaganda; en el mejor de los casos una declaración de intención. El estudioso tiene la responsabilidad de tomarse todo esto en serio, es decir, de ir más allá de las palabras o, mejor, de considerar este aspecto de las palabras en el universo dado de fuerzas, posibilidades y tendencias que define su contenido.

Partiré de la idea de la Gran Sociedad tal como fue presentada por el presidente Johnson. Creo que sus características esenciales pueden ser resumidas como sigue. Se trata de: 1) una sociedad de

"crecimiento incontenible", basada en "la abundancia y la libertad para todos", que exige "poner fin a la miseria y a la injusticia racial"; 2) una sociedad en la que el progreso es el "servidor de nuestras necesidades"; 3) una sociedad en la cual el tiempo libre es una "grata ocasión para construir y reflexionar", y que satisface "no solamente las necesidades del cuerpo y las exigencias del comercio, sino el deseo de belleza y el anhelo comunitario".

Este cuadro va precedido de la declaración de que nuestra sociedad puede ser un lugar en el que "daremos nueva vida a nuestras familias, libres de la oscura sombra de la guerra y de la desconfianza entre las naciones". Le sigue una enumeración de las zonas donde puede empezar la construcción de la Gran Sociedad: 1) la reconstrucción de nuestras ciudades y de los transportes entre ellas, de acuerdo con las necesidades de población constantemente creciente; 2) la reconstrucción del campo, contaminado y destruido, para recuperar el "contacto con la naturaleza" y para proteger "la belleza de América"; 3) la mejora y la extensión de la educación y de las posibilidades educativas. Y cuando hayamos conseguido todo esto no habremos llegado al final de la lucha, pues "sobre todo, la Gran Sociedad no es un puerto seguro, un lugar de descanso, un objetivo final, una tarea acabada. Es un desafío constantemente renovado, que nos llama a un destino en el que

el significado de nuestras vidas va emparejado a los maravillosos productos de nuestro trabajo".

La Gran Sociedad contra la empresa capitalista

Permítaseme anotar aquí mi primer disentimiento. Empiezo intencionadamente por el aspecto más especulativo, más "utópico", porque es aquí donde la orientación fundamental del programa (y sus limitaciones internas) resulta más visible. Ante todo, una pequeña observación de estilo: el significado de nuestras vidas iría "emparejado" a los "productos de nuestro trabajo"; ¿no tendría que ser lo contrario? En una sociedad libre, el significado de la vida es determinado por individuos libres, los cuales determinan de acuerdo con ello los productos de su trabajo. La construcción de la frase, por sí misma, no impide esta interpretación, pero en el contexto del párrafo entero cobra una especial importancia. ¿Por qué la Gran (y Libre) Sociedad *no* ha de ser un lugar de descanso, un puerto seguro? ¿Por qué ha de ser un desafío constantemente renovado? La dinámica de la productividad incesantemente impulsada no es la de una sociedad pacífica y humana en la que los individuos se hayan recuperado a sí mismos y desarrollen su propia humanidad; el desafío con que se enfrenten pued[illegible]stir precisamente en proteger y preservar un "puerto seguro", un "lugar de des-

canso" en el que la vida no se gaste ya en la lucha por la existencia. Y una sociedad así podría rechazar la idea (y la práctica) de un "crecimiento incontenible"; muy bien podría contener (volveré sobre esto) sus posibilidades técnicas cuando amenazaran aumentar la dependencia del hombre de sus instrumentos y de sus productos.

Incluso hoy, mucho antes de emprender el camino hacia una sociedad libre, la guerra contra la pobreza puede ser sostenida mucho más eficazmente mediante una reorientación de la producción que por un incremento de la misma, mediante la eliminación de la productividad en las zonas de despilfarro socialmente necesario, de obsolescencia planificada, de los armamentos, de la publicidad, de la manipulación. Una sociedad que empareje la abundancia y la libertad en la dinámica del crecimiento incontenible y del desafío perpetuo es el ideal de un sistema basado en la perpetuación de la escasez; de la escasez creada cada vez más artificialmente, esto es, por la necesidad de una abundancia de bienes siempre más numerosos y siempre nuevos. Pues en semejante sistema los individuos han de gastar su vida en la lucha competitiva por la existencia para satisfacer la necesidad de aumentar los productos del trabajo porque han de ser vendidos para obtener la ganancia, y la tasa de la ganancia depende de la creciente productividad del trabajo. En un lenguaje menos ideológico esto recibió el nombre de ley de la repro-

ducción ampliada del capital. Bajo este aspecto, la Gran Sociedad aparece como la continuación mejorada y con formas aerodinámicas de la no-tan-gran sociedad existente, cuando esta última haya logrado liberarse de sus manchas y de las huellas de sus heridas. Su capacidad para conseguirlo se da por supuesta. Pero el estudioso no puede dejar sin examen esta suposición: dejemos las especulaciones sobre la Gran Sociedad y volvamos al programa de construcción de la misma, o, más bien, al programa de su preparación dentro de la sociedad existente.

Lo primero es la guerra contra la pobreza. La literatura crítica sobre ella es ya tan grande que tendré que ser breve en mis referencias. Se supone que la "sociedad opulenta" ha de llevar a cabo esta guerra contra la pobreza *en* la "sociedad opulenta"; así, puede resultar una guerra de esta sociedad contra sí misma, habida cuenta de sus contradicciones internas. Vencer realmente la pobreza significa o bien el pleno empleo como condición normal y a largo plazo del sistema, o bien el desempleo y unos subsidios suficientemente amplios para poder vivir una vida decente, también como condición normal y a largo plazo del sistema. Ambas conquistas se hallan al alcance de las posibilidades (técnicas) de una sociedad industrial avanzada (paradójicamente, la segunda puede ser la consecuencia histórica de la primera). Pero el concepto de "sociedad industrial avanzada" tiene

que ser dividido en sus formas principales actuales: capitalista y socialista. Aquí nos ocupamos solamente de la primera. En ella, la victoria real sobre la pobreza sufre el contraataque y la "contención" de las instituciones sociales predominantes. El pleno empleo, como condición constante, implica un nivel constantemente alto (y, con la elevación de la productividad, en elevación constante) de los salarios reales, que no quede anulado por el aumento de los precios. Esto equivaldría a un descenso de la tasa de la ganancia por debajo del límite tolerable para la empresa privada. Acaso pueda pensarse que es posible conseguir algo parecido al pleno empleo mediante una economía de guerra (o de defensa) en expansión, más una producción en expansión de derroche, de símbolos de la posición social, de obsolescencia planificada y de servicios parasitarios. Pero incluso dejando de lado el peligro claro y real de una explosión internacional, un sistema así produciría y reproduciría unos seres humanos de los que no podría esperarse la construcción de una sociedad humana y libre, por muchos esfuerzos de imaginación que se hicieran. Pues la construcción de una Gran Sociedad depende de un "factor humano" que difícilmente aparece en el programa: la existencia de individuos que, por sus aptitudes, objetivos y necesidades, sean cualitativamente diferentes de los educados, formados y fomentados hoy. La agresión movilizada (y reprimida) para el mantenimiento

de una sociedad montada para una defensa permanente actúa en contra del progreso hacia formas superiores de libertad y de racionalidad. No hay duda de que el pleno empleo no destructivo sigue siendo una posibilidad real: exige nada más y nada menos que la reconstrucción real esbozada en el programa del presidente, esto es, la reconstrucción de las ciudades, del campo y de la educación. Pero este mismo programa exige la eliminación de los intereses particulares que se interponen en el camino de su cumplimiento. Hoy comprenden el capital y el trabajo, a los políticos de la ciudad y del campo, a republicanos y demócratas, y éstos son los poderosos intereses en que se basa ampliamente esta Administración.

Hay que repetir esta verdad: no solamente la magnitud del programa sino también su base económica son incompatibles con estos intereses. La transformación de las ciudades en un universo humano supone mucho más que la limpieza de los barrios pobres: supone la disolución literal de las ciudades y su reconstrucción según planes urbanísticos rígidamente impuestos. De ser emprendida para la población en su conjunto, y no solamente para quienes pueden pagarla, la reconstrucción sería claramente no rentable, y su financiación pública significaría la destrucción de algunas de las parcelillas más poderosas del país. Supondría, por ejemplo, la creación de una red de transportes públicos amplia y eficaz que susti-

tuyera al automóvil privado como vehículo principal para el trabajo y para el tiempo libre, el fin de la industria del motor tal como está organizada actualmente. El "embellecimiento" del campo supondría la eliminación (impuesta rígidamente) de todos los carteles anunciadores y reclamos de neón, la reducción de las innumerables estaciones de servicio, puestos de venta junto a la carretera, causas de ruidos y tantas otras cosas que han vuelto imposible el deseado "contacto con la naturaleza". En general —y esto es seguramente muy importante—, la reconstrucción exigiría que se eliminara toda la obsolescencia planificada, que se ha convertido en un sostén esencial del sistema en la medida en que asegura el cambio necesario y la carrera de la competencia. En todos estos aspectos la realización del programa parece irreconciliable con el espíritu de la empresa capitalista, y esta contradicción se hace tal vez más ostensiblemente visible en la insistencia del programa sobre la belleza. Aquí las palabras cobran un tono falso, el lenguaje se convierte en el de la musa comercial, y casi se experimenta una sensación de alivio cuando la señora Johnson, abandonando el lenguaje ideológico, pasa a ensalzar la belleza como valor económico: según el *Times* de Los Ángeles (del 8 de septiembre de 1965), "conservar el atractivo de una ciudad es un valor económico primario, un modo de conseguir beneficios extra. Una ciudad bella proporciona al dólar un elevado interés".

Las consecuencias del industrialismo avanzado sobre el pueblo

Paso ahora al "factor humano", y en el curso de mi discusión empezaré por la educación, la tercera zona de la reconstrucción. ¿Quiénes son los seres humanos, los individuos de los cuales se supone que han de construir la Gran Sociedad?

Viven en una sociedad en la que (para bien o para mal) se hallan sometidos a un aparato que comprende la producción, la distribución y el consumo, lo material y lo intelectual, el trabajo y el tiempo libre, la política y la diversión; un aparato que determina su existencia diaria, sus necesidades y sus aspiraciones. Y esta vida, privada, social y racional, se halla encerrada en un universo histórico muy específico. Los individuos que componen el grueso de la población en las "sociedades opulentas" viven en un universo de defensa y agresión permanentes. Este universo se manifiesta a sí mismo en la guerra contra el Vietcong y en la lucha contra los negros, en la enorme red de industrias y servicios que trabajan para el *establishment* militar y sus anejos; pero se manifiesta también en la violencia liberada y convertida en productiva por la ciencia y la tecnología, en el terror de la publicidad y la diversión impuestas a públicos esclavizados. He de insistir, contra el viejo argumento de que la violencia y la agresión han sido siempre un

factor normal en todas las sociedades, en la diferencia cualitativa. No es solamente la magnitud del potencial de destrucción y el alcance de su realización lo que distingue una carrera de carretas de una carrera de automóviles, un cañón de un proyectil balístico, la energía hidráulica de la energía nuclear. Parecidamente, no son solamente la velocidad y el alcance lo que distingue los medios de comunicación de masas de sus predecesores. Se introduce la cualidad nueva por la progresiva transferencia de poder del individuo humano al aparato técnico o burocrático, del trabajo vivo al trabajo muerto, del control personal al control remoto, de una máquina (o grupo de máquinas) a todo un sistema mecanizado. Quisiera repetir que (todavía) no estoy valorando este proceso: puede ser progresivo o regresivo, humanizador o deshumanizador. Pero lo que ocurre en realidad es que en esta transferencia de poder se produce también una transferencia del sentimiento de responsabilidad: se exime al individuo de ser una persona autónoma: en el trabajo y en el tiempo libre, en sus necesidades y satisfacciones, en su pensamiento y en sus emociones.

Al mismo tiempo, sin embargo, esta exención no es una liberación del trabajo alienado: los individuos deben seguir gastando su energía física e intelectual en la lucha por la existencia, por la posición social, por mejorar; deben padecer, utilizar y aprovechar el aparato que les impone esta

necesidad. La nueva heteronomía en el mundo del trabajo no se compensa con una nueva autonomía del mundo del trabajo: la alienación se intensifica cuando pasa a ser transparentemente irracional, y se convierte en improductiva cuando sostiene una productividad represiva. Y cuando la sociedad establecida entrega las mercancías que elevan el nivel de vida, la alienación llega a un punto en el cual la consciencia de la alienación es ampliamente reprimida: los individuos se identifican con su ser-para-otros.

En tales circunstancias, la sociedad necesita de un Enemigo contra el cual hayan de ser defendidas las condiciones predominantes y contra el cual pueda liberarse la energía agresiva que no sea posible canalizar en la lucha por la existencia normal y diaria. Los individuos llamados a desarrollar la Gran Sociedad viven en una sociedad que hace la guerra o está preparada para hacerla en todo el mundo. Cualquier discusión que no encuadre la Gran Sociedad en la estructura internacional seguirá siendo propaganda, discusión ideológica. El Enemigo no es un factor cualquiera entre otros; no es una contingencia que una valoración de la Gran Sociedad pueda ignorar o que pueda mencionar de pasada: su existencia es un factor determinante tanto en el interior como en el exterior, en los negocios y en la educación, en la ciencia y en el descanso.

Aquí solamente nos ocupamos del Enemigo en

relación con el programa de la Gran Sociedad, y, más específicamente, con el modo en que el Enemigo (o, mejor, la representación del Enemigo y de la lucha contra él) afecta a los individuos, a la gente de la que se supone que ha de convertir la "sociedad opulenta" en la Gran Sociedad. Así, no se trata de en qué grado la industria del armamento y sus "multiplicadores" se han convertido en una parte indispensable de la "sociedad opulenta", ni de si la actual dominación y la política del *establishment* militar van en el sentido del "interés nacional" (si el interés nacional se define en términos distintos de los empleados por los mismos que hacen la política). La cuestión que deseo plantear es más bien la siguiente: la existencia del Enemigo, ¿prejuzga —y prejuzga negativamente— la posibilidad y la capacidad de construir la Gran Sociedad? Antes de entrar en una breve discusión, debo definir —redefinir— "el Enemigo". Lo haré presentando una hipótesis insegura.

¿Sigue siendo el Enemigo el comunismo *per se*? Pienso que no. En primer lugar, el comunismo existe hoy en muchas formas, algunas de las cuales se hallan en conflicto y en contradicción con otras. Este país no combate a todas estas formas, y ello no solamente por razones tácticas. En segundo lugar, el comercio capitalista con los países comunistas aumenta constantemente, y precisamente aumenta el comercio con aquellos países en los que el comunismo parece más estable. Además, el

comunismo se halla constituido muy firme y sólidamente en la Unión Soviética, pero desde hace algún tiempo los Estados Unidos y la U. R. S. S. no se han tratado realmente como Enemigos (¡con mayúscula!); en realidad, se oye hablar con frecuencia de cooperación y de confabulación, mientras que el Enemigo contra el cual se moviliza el sistema es presentado como algo que impide la colaboración y la confabulación. En tercer lugar, es difícil considerar al comunismo como una amenaza para este país, incluso en las universidades y entre los negros. Observando los hechos, trátese de hechos geográficos o de otra especie, diría que se lleva adelante la movilización y se pelea en la guerra, en realidad, contra (y entre) pueblos semi-coloniales y ex-coloniales, y además pobres, sean comunistas o no. No se trata del viejo colonialismo y del imperialismo (aunque en algunos aspectos el contraste ha sido exagerado: existe poca diferencia esencial entre un gobierno directo por parte de la potencia metropolitana y un gobierno nativo que únicamente funciona gracias a la potencia metropolitana). La razón (objetiva) de la lucha mundial no es la necesidad de una exportación inmediata de capital, de obtener recursos o de una explotación adicional: se trata más bien del peligro de subversión en la jerarquía establecida de amo y esclavo, de la cúspide y la base; una jerarquía que han creado y sostenido las naciones ricas, capitalistas y comunistas. Hay aquí una amenaza primitiva

y muy elemental de subversión: una rebelión de esclavos en vez de una revolución; y precisamente por esta razón la amenaza es muy peligrosa para sociedades capaces de contener y de derrotar las revoluciones. Pues los esclavos están en todas partes y son innumerables, y en realidad no tienen otra cosa que perder que sus cadenas. Sin duda, las sociedades establecidas se han enfrentado anteriormente con la subversión de la jerarquía: con la subversión dentro, por obra de una de su propias clases. Pero esta vez la amenaza procede de fuera, y precisamente por esta razón amenaza al sistema en su conjunto; la amenaza aparece como una amenaza total, y quienes la representan no tienen siquiera un interés creado potencial en las sociedades establecidas. Puede que carezcan de los planos de una reconstrucción positiva, o que tengan los de una incapaz de funcionar; pero desean simplemente no ser esclavos ni un segundo más, y les empuja la necesidad vital de cambiar unas condiciones intolerables y de hacerlo diferentemente que las viejas potencias. Esta rebelión primitiva, esta revuelta, implica de hecho un programa social: la consciencia de que no es posible construir su sociedad siguiendo las líneas de las naciones ricas que perpetúan la servidumbre y la dominación. Su lucha por la liberación es *objetivamente* anticapitalista incluso aunque rechacen el socialismo y persigan los beneficios del capitalismo, y su lucha es *objetivamente* anticomunista

aunque sean comunistas, pues apuntan más allá (o al otro lado) de los sistemas comunistas establecidos.

He empleado la expresión "objetivamente racional" para subrayar que no pretendo dar por supuesto que los factores o tendencias que se acaban de esbozar sean las seguidas intencionalmente por quienes elaboran la política. Sugiero más bien que actúan "a espaldas" de quienes elaboran la política, y que acaso se afirman, incluso, contra su voluntad, como tendencias históricas que es posible extrapolar de las condiciones políticas y sociales dominantes. En la superficie aparece otra razón, mucho más obvia, para la defensa y la movilización permanentes: expresada en la "teoría del dominó" y en la idea de la lucha comunista por la revolución mundial. La idea, tal como la presentan quienes elaboran la política y la información, no corresponde a los hechos, pero en la "teoría del dominó" hay un núcleo de verdad. Toda victoria espectacular de los rebeldes que no poseen nada en cualquier lugar activaría su consciencia y su rebelión en otros lugares también, y tal vez incluso en el interior de este país. Para el capitalismo, además, una victoria así significaría un peligroso estrechamiento adicional del mercado mundial, peligro más bien remoto que sólo se materializaría si los países atrasados consiguieran la independencia real y cuando la hubieran alcanzado, pero peligro bastante serio, por ejemplo, con respecto a América

Latina. Para la Unión Soviética, el riesgo económico no existiría, pero la amenaza para el régimen establecido parece bastante real. Se puede decir con seguridad que la actitud de los dirigentes soviéticos hacia la revolución y la rebelión es cuando menos ambivalente, ya que no hostil, como queda claro en el conflicto con China.

La sociedad industrial más adelantada es la que se siente amenazada más directamente por la rebelión, pues es ahí donde la necesidad social de represión y alienación, de servidumbre y heteronomía, es más transparentemente innecesaria e improductiva en términos de progreso humano. Ésta es la racionalidad oculta que se halla por debajo de la crueldad y la violencia movilizadas en la lucha contra esa amenaza, por debajo de la monótona regularidad con que se familiariza y se acostumbra al pueblo a unas actitudes y a una conducta inhumana —la matanza generalizada como acto patriótico—. Lo que hace al respecto la prensa libre acaso se recordará en el futuro como uno de los actos más vergonzosos de la civilización. Difícilmente pasa un día sin que los titulares de los periódicos celebren una victoria anunciando "136 vietcongs muertos", "Los marines han matado al menos 156 *vietcongs*", "Más de 240 rojos muertos". Durante mi vida he conocido dos guerras mundiales, pero no puedo recordar anuncios de carnicería tan desvergonzados. Tampoco puedo recordar —ni siquiera en la prensa nazi— un titular

como el que reza: "Los Estados Unidos satisfechos por la falta de protestas contra el gas lacrimógeno" (*Los Angeles Times*, 9 de septiembre de 1965). Esta especie de información, consumida diariamente por millones de personas, ensalza a los homicidas y la necesidad de homicidas. Un juez de Nueva York ha resumido la situación cuando, al poner en libertad bajo palabra a dos jóvenes "que habían sido procesados bajo la acusación de asesinar a un vagabundo del East Side y luego vueltos a detener bajo la acusación de matar a uno de sus compañeros", observó, según *The New York Times* (8 de septiembre de 1965): "Deberían ir al Vietnam, donde necesitamos soldados para matar vietcongs".

He apuntado que la situación internacional de la sociedad opulenta es en un sentido muy específico una expresión de su dinámica interna: del conflicto entre la necesidad (social, política) de preservar la estructura de poder establecida dentro de la nación y en el exterior, por una parte, y de la obsolescencia histórica de esta necesidad, por otra, como se pone de manifiesto dramáticamente en la rebelión de los pueblos atrasados. En este conflicto, la sociedad moviliza la energía agresiva de sus individuos en una medida tal que difícilmente pueden parecer capaces de convertirse en los constructores de una sociedad libre y *pacífica*. Parece que una empresa así, que apuntaría hacia una sociedad cualitativamente diferente, significaría un

corte, una ruptura con la sociedad establecida, y exigiría, por tanto, el surgimiento de individuos "nuevos", con necesidades y aspiraciones cualitativamente diferentes. Propongo ahora dar un paso más y plantear la cuestión de si la sociedad industrial avanzada no ha negado, en realidad, la idea (y la posibilidad) tradicional del individuo pese a perpetuarla y magnificarla ideológicamente al mismo tiempo. En otras palabras: ¿tiene todavía el individuo una función social progresiva y productiva, o bien su individualidad ha sido superada por formas de productividad nuevas y avanzadas y por su organización? ¿Se han vuelto anticuadas la individualidad, la autonomía personal, la empresa privada? ¿Se han convertido en frenos del progreso (técnico) en vez de ser vehículos de él? Subrayaré nuevamente que me propongo discutir esta cuestión sin un prejuicio favorable a los "valores" heredados: puede muy bien ser que la desaparición del individuo pueda calificarse de "positiva" tanto en términos del progreso técnico como del progreso humano. Empezaré reexaminando brevemente la idea del individuo, tal como ha sido representativa del período moderno. Se intentará dar solamente un bosquejo general.

El concepto de individualismo en transformación

En su nueva función histórica, el concepto de individuo tiene su origen en la Reforma protestante. Se desarrollan simultáneamente las manifestaciones religiosas y seculares, internas y externas. En esta función doble, el individuo se convierte en la unidad de la nueva sociedad: en el espíritu, como sujeto responsable de la fe, del pensamiento y de la conciencia; y en el espíritu del capitalismo, como sujeto responsable de la libre empresa. Ambas manifestaciones siguen interrelacionadas entre sí, pero pueden distinguirse dos tendencias que entran en conflicto cada vez más a medida que avanza la nueva sociedad: por una parte está el desenvolvimiento del sujeto moral e intelectual libre; por otra, el desenvolvimiento del sujeto de la libre empresa en la libre competencia. Podemos decir también que el individuo en la lucha por sí mismo, por la autonomía moral e intelectual, y el individuo en la lucha por la existencia, están separados. Todavía se hallan en armonía en el *ego cogito* de Descartes: el individuo es el sujeto de la nueva sociedad, y es el sujeto de la duda metódica, de la razón crítica contra todos los prejuicios establecidos. Pero esta armonía es engañosa: la unidad de ambas esferas se ha disuelto. El individuo como sujeto de la lucha capitalista por la existencia, de la competencia económica y de la polí-

tica, cobra forma en la filosofía de Hobbes, Locke, Adam Smith y Bentham, mientras que el sujeto de la autonomía individual, moral e intelectual, se compendia en la Ilustración, en Leibniz y en Kant.

El conflicto entre las tradiciones filosóficas refleja el conflicto que se abre en la realidad social. Se suponía que la libertad era la cualidad esencial del individuo en la teoría y en la práctica, en el pensamiento y la acción; la cualidad del hombre interior y exterior. En este sentido, el individuo era el corolario de la empresa privada: la responsabilidad moral y la autonomía de la personalidad habían de tener su base real en la libertad económica y política. El individuo es *propietario*: no simplemente en el sentido de poseer recursos materiales, bienes y servicios necesarios para la realización (demostración, validación) de su libertad en su sociedad, sino en el sentido de haberlos adquirido en virtud de su propio trabajo o de su dominio sobre el trabajo de otro (¡y ya en Locke!), y de haberlos hecho propios, expresión material de su personalidad productiva, creadora. Esta idea, la idea del individuo como propietario, que domina la teoría filosófica del individuo desde Hobbes hasta Hegel, difícilmente resultaba aplicable, en sentido general, a la sociedad adquisitiva, en la que la mayoría de la población seguía privada de esa autonomía. Pero existía una clase, durante mucho tiempo la clase dominante, la de los *entrepreneurs* agrarios e industriales, de los cuales podría decirse

que eran los dueños de su propia empresa: que eran responsables individualmente de sus decisiones, opciones y riesgos; que eran recompensados si su decisión era una buena decisión y sancionados si era mala, de acuerdo con el veredicto del mercado libre y competitivo. A través de la libertad de la empresa privada, esta clase (hablando en general, la burguesía) desarrolló las fuerzas productivas sobre una base individualista, bajo las condiciones del capitalismo libre que prevaleció en los países industriales hasta el final del siglo XIX. Y los mismos señores económicos eran individuos autónomos en su propia casa: al determinar la educación de los hijos, el nivel de vida, el modelo de comportamiento, aplicaban el principio de realidad de una manera más bien autoritaria. "Amos en su casa", en sus negocios y en su hogar, podían obrar con independencia del gobierno, sin especialistas en "relaciones públicas", con independencia de la masa media estandarizada; podían ser considerados, pues, como los representantes vivientes de la cultura individualista.

Hoy no se necesita una larga discusión para mostrar que han desaparecido las condiciones en que podía florecer esta forma de empresa individual. La sociedad americana contemporánea ha superado el estadio de productividad en el que las unidades productivas individuales se aventuran en la libre competencia entre sí; con la transformación del capitalismo liberal en capitalismo orga-

nizado, la "individualidad" en la esfera económica se ha vuelto anticuada, disminuida por el rápido y abrumador crecimiento de la productividad del trabajo y por el crecimiento de los medios e instrumentos para utilizar esta productividad. Dado este desarrollo histórico, se plantea la cuestión de dónde y cómo podemos contemplar, en la sociedad industrial avanzada de nuestro tipo, el desenvolvimiento y la expresión de la individualidad creadora. Pero antes de entrar en esta discusión deseo seguir las vicisitudes de la individualidad en aquella dimensión en la que el individuo es "creador" en el sentido más auténtico: la de la *literatura y las artes.*

En realidad, la dimensión artística parece haber sido el único verdadero hogar del individuo, el único lugar en que el hombre podía ser un individuo tanto en su existencia material como en su existencia inteligible: no solamente como hombre interior, sino como hombre exterior. En contraste con el individuo económico, el artista realiza su individualidad en una forma de trabajo creador que la cultura moderna ha glorificado como una manifestación de la libertad superior y de los valores más elevados. Y a diferencia de la autonomía moral y espiritual interna atribuida al individuo ("persona") por la filosofía idealista, la libertad del artista está hecha de algo más sustancial; se expresa a sí misma en su *œuvre* y en su vida. Las grandes personalidades del Renacimiento podían

conjugar el individualismo artístico, político y económico: la frase de Jakob Burckhardt, "el estado como obra de arte", expresa esta unidad. La frase puede transmitir una imagen altamente idealizada, pero señala el abismo que separa los orígenes del individualismo de sus estadios posteriores. En la sociedad burguesa plenamente desarrollada, el valor de mercado sobresee el valor de la creatividad individual; cuando esta última sirve para incrementar el primero, lo que se reafirma es el mercado más que el individuo. El individuo, en el sentido "clásico" pleno, como un auténtico yo, ahora solamente aparece posible *en contra* de su sociedad, en conflicto esencial con las normas y valores establecidos: es un extraño, un extranjero o un miembro de la "emigración interna". En esta sociedad, el individuo no puede realizarse a sí mismo, no puede alcanzar su propio yo: tal es el mensaje de la literatura representativa al menos desde el *Sturm und Drang* hasta Ibsen. En la inevitable lucha con la sociedad, el individuo (siempre en el sentido enfático del término) o bien perece o bien dimite, renuncia a la libertad y a la felicidad sin compromisos que eran al principio la premisa y el objetivo del "desenvolvimiento". El individuo creador empieza como no-conformista; en la sociedad establecida, no puede ser "realista" sin traicionarse a sí mismo; su autonomía es la de su imaginación, que tiene su racionalidad y su verdad propias (acaso más válidas y más racionales

que las del Sistema). Pero cuando se pone a vivir y a trabajar de acuerdo consigo mismo y con sus facultades, reconoce que debe dimitir de sí mismo y encontrar su autonomía en la razón más que en la imaginación. En otras palabras: el individuo se encuentra a sí mismo en la medida en que aprende a limitarse a sí mismo y a reconciliar su felicidad con su ser infeliz: autonomía significa resignación. Ésta es la historia del gran proceso, tal como la ilustran las novelas *Wilhelm Meister, L'Éducation sentimentale, Grüne Heinrich, À la recherche du temps perdu.*

Educación para el disentimiento

Hay, sin embargo, otra forma en la que el individuo aparece en la sociedad burguesa y en la que acaso realiza más plenamente su individualidad: la del *poète maudit.* En realidad vive su propia vida: la vive al margen y en contra de la sociedad. El individuo se hace auténtico como proscrito, como adicto a las drogas, como enfermo o como genio. Todavía se conserva algo de esta autenticidad en el "bohemio"; incluso en el *beatnik;* ambos grupos representan manifestaciones vagamente protegidas y toleradas de la libertad y la felicidad individual de que no goza el ciudadano, el cual define la libertad y la felicidad en los términos de su gobierno y de su sociedad más que en los suyos propios.

Esta larga digresión desde la Gran Sociedad me ha parecido necesaria para separar la ideología del individuo de su realización, y para señalar cómo el individuo creador ha estado generalmente localizado en la "dimensión artística", es decir, en la esfera que ha permanecido hasta ahora más alejada de los problemas de la vida diaria; en una especie de realidad inmaterial, más espiritual. Todavía se refleja algo de esto en el énfasis del presidente Johnson en la belleza, en la imaginación (la cual, sin embargo, emparejada a la "innovación", tiene una resonancia técnico-comercial) y en la creatividad. Y algunos observadores de la escena contemporánea plantean explícitamente el problema del lugar y la función del individuo "creador" en la sociedad industrial avanzada. De hecho, con el crecimiento de esta sociedad y con la extensión de la automación, la producción masiva y la estandarización en las cuestiones de la vida diaria, la "individualidad" se reserva cada vez más para las zonas residuales de actividad o receptividad "creadora", cualquiera que sea lo que signifique esto último. En el contexto de las declaraciones autorizadas sobre la Gran Sociedad, "creador" parece referirse a la producción de cosas, servicios, obras y espacios que sean no solamente útiles, sino también bellos; que satisfagan necesidades no solamente materiales, sino también espirituales; que aumenten la libertad, la alegría y la riqueza de la existencia humana. Debemos sub-

rayar desde el principio que esta búsqueda del individuo creador en la sociedad industrial avanzada implica directamente la organización social del trabajo. Pues si la creatividad ha de ser algo más que un privilegio individual limitado a una élite, entonces debe ser un modo de existencia posible para todos los miembros de la Gran Sociedad, sin más discriminación que la apuntada por la misma diversidad de las capacidades individuales. Además, las realizaciones de la creatividad han de ser producidas en el proceso material de la producción (en forma de casas, parques, adornos, *objets d'art*), o el proceso material de la producción ha de proporcionar la base y el entorno materiales para la creación y la recepción de estos bienes. ¿Cómo y dónde puede desarrollarse, a escala social, la creatividad individual en una sociedad en la que la producción material es mecanizada, automatizada y regulada cada vez más? Se presentan por sí mismas las alternativas siguientes: 1) o bien la producción material modifica fundamentalmente su carácter y se transforma de trabajo "alienado" en trabajo no-alienado; 2) o bien la producción material se divorcia por completo de la individualidad creadora (salvo en lo relativo a la inteligencia y la imaginación tecnológica llamadas a cuidar el aparato productivo), y los individuos son creadores fuera del proceso de la producción material.

Empezaré por la primera alternativa. Un pro-

greso ulterior de la sociedad industrial equivale a progresar en la mecanización y en la producción masiva. La reducción de la energía individual en la producción de las necesidades es también un progreso en términos humanos; la eliminación de la fuerza de trabajo individual de esta producción sería el mayor triunfo de la industria y de la ciencia. Todo intento de invertir la tendencia a escala social reintroduciendo modos de trabajo más próximos al trabajo manual y al artesanado, o reduciendo el aparato mecanizado mientras se deja intacto el control social establecido del proceso de producción y distribución, sería regresivo en términos tanto de eficacia como de progreso humano.[1]

Así, el surgimiento del individuo autónomo y creador no puede ser contemplado como una transformación gradual del trabajo alienado existente en trabajo no alienado. En otras palabras: el individuo no nacerá como trabajador, técnico, ingeniero o científico que expresa su creatividad en la producción o en el cuidado del aparato de producción establecido. Este último es y sigue siendo un aparato técnico que, en su estructura misma, milita en contra de la autonomía en el proceso de trabajo. La autonomía presupone más bien un cambio fun-

1. La situación es completamente diferente en los países atrasados, donde la mejora y la humanización de los modos de trabajo preindustriales existentes podría contrarrestar, presumiblemente, la tendencia al control explotador de la industrialización por parte del capital extranjero o nativo, siempre que se haya conseguido la independencia nacional real.

damental en las relaciones de los productores y consumidores respecto al aparato mismo. En su forma predominante, este último controla a los individuos a los que sirve: fomenta y satisface las necesidades agresivas y al mismo tiempo conformistas que reproducen los controles. Ni siquiera una mera transferencia de los controles significaría un cambio cualitativo, al menos hasta que los nuevos administradores (y el pueblo en general) experimentaran la necesidad vital de cambiar la dirección misma del progreso técnico hacia la pacificación de la lucha por la existencia. Entonces, el "reino de la libertad" podría aparecer, tal vez, en el proceso del trabajo mismo, en la realización del trabajo socialmente necesario. El aparato técnico serviría entonces para crear un nuevo entorno natural y social: los seres humanos tendrían entonces sus propias ciudades, sus propias casas, su propio espacio de tranquilidad y esparcimiento; se convertirían en seres libres y aprenderían a vivir en libertad con los demás. Solamente con la creación de un entorno tan completamente diferente (que se halla tanto dentro de las posibilidades de la tecnología como fuera de las posibilidades de los intereses creados que la controlan), palabras como "belleza", "creatividad" y "comunidad" designarían objetivos significativos; la creación de un entorno semejante sería en realidad trabajo no alienado.

La otra alternativa para el surgimiento del "in-

dividuo" en la sociedad industrial avanzada se expresa en la idea de que el individuo, como persona autónoma y creadora, *se desarrolla fuera y más allá* del proceso de trabajo material; fuera y más allá del tiempo y del espacio necesarios para "ganarse la vida" o producir los alimentos y servicios socialmente necesarios. En esta idea general se subsumen dos conceptos muy diferentes e incluso contradictorios: la discusión marxiana entre el reino de la libertad y el reino de la necesidad y la idea moderna de ocio creador.

El "reino de la libertad" de Marx presupone una organización social del trabajo presidida por patrones de extrema racionalidad en la satisfacción de necesidades individuales para la sociedad en su conjunto. Presupone, pues, el control colectivo del proceso productivo por los productores mismos. Pero, para Marx, el proceso productivo sigue siendo un "reino de la necesidad", esto es, sigue siendo heteronomía, impuesta al hombre por la lucha continuada con la naturaleza, la escasez y la debilidad. El tiempo gastado en esta lucha podría reducirse enormemente, pero agotaría aún buena parte de la existencia individual. El tiempo restante sería tiempo libre, en el sentido literal de perteneciente a la autonomía del individuo: éste sería libre de satisfacer sus propias necesidades, de desarrollar sus propias facultades, de satisfacer sus propios placeres. Ahora bien: me parece que la sociedad industrial contemporánea ha cerra-

do completamente este reino de la libertad, y que lo ha cerrado no solamente en virtud de su acceso a todas las esferas de la existencia individual (precondicionando así el tiempo libre), sino también en virtud del progreso técnico y de la democracia de masas. Lo que se abandona a la creatividad individual fuera del proceso de trabajo técnico son cosas al modo de aficiones, "hágalo usted mismo" y juegos. Está, naturalmente, la expresión creadora auténtica en el arte, la literatura, la música, la filosofía y la ciencia, pero difícilmente puede imaginarse que esta creatividad auténtica se convertirá, ni siquiera en la mejor de las sociedades, en una posibilidad general. Lo demás es deporte, esparcimiento y moda. Estas condiciones de la sociedad industrial avanzada, por tanto, parecen invalidar la noción de tiempo libre de Marx. La libertad es también una cuestión de cantidad, de número, de espacio; exige soledad, distancia, disociación; el espacio y la naturaleza no ocupados y tranquilos destruidos por el comercio y la brutalidad. Donde no predominan estas condiciones el reino de la libertad se convierte en un privilegio muy costoso. Son requisitos previos de él no solamente la reducción de la jornada de trabajo y la restauración de la naturaleza, sino también la reducción de la tasa de la natalidad.

A diferencia de la idea marxiana, la de "ocio creador" es una idea realista y adecuada a las condiciones contemporáneas. El "tiempo libre" de

Marx no es un "tiempo de ocio", pues la realización del individuo completo no es una cuestión de ocio. El tiempo libre pertenece a una sociedad libre, y el tiempo de ocio a una sociedad represiva. Si, en la sociedad de este último tipo, la jornada de trabajo ha de ser reducida enormemente, el tiempo libre ha de ser organizado e incluso administrado. Pues el trabajador, el empleado o el dirigente entran en su tiempo de ocio equipados con las cualidades, actitudes, valores y comportamiento correspondientes a su puesto en su sociedad; tienen a su ser-para-otros por su ser propio; su actividad o pasividad en el ocio serán simplemente una prolongación o recreación de su actividad social; no serán "individuos". En el concepto de Marx, el hombre también es libre en el reino de la necesidad en la medida en que lo ha organizado de acuerdo con las necesidades humanas con transparente racionalidad; la libertad enlaza así los dos reinos: el sujeto de la jornada de trabajo es también el sujeto del tiempo libre. En la sociedad industrial contemporánea, el hombre no es el sujeto de su jornada de trabajo; consiguientemente, si ha de convertirse en el sujeto de su tiempo libre, tiene que ser formado dentro de éste. Y hasta que sea abolida la organización represiva de la jornada de trabajo, será formado como sujeto del ocio por exactamente los mismos poderes que gobiernan la jornada de trabajo. Es posible aprender la creatividad, es posible aprender la cultura;

pero mientras la enseñanza y el aprendizaje no trasciendan las condiciones establecidas el resultado será el enriquecimiento, el embellecimiento y el ornato de una sociedad no libre. En vez de traer ante los ojos la imagen de la libertad humana, la cultura creadora contribuirá a la absorción de esta imagen en el *status quo*, haciéndolo más aceptable.

Pero ¿acaso la evolución de la civilización tecnológica siguiendo su propio curso no promueve y exige el desarrollo de nuevas energías espirituales, de nuevas facultades intelectuales, las cuales, a su vez, tienden a trascender las condiciones predominantes y a crear necesidades y aspiraciones liberadoras? Hay una necesidad creciente de inteligencia científica y tecnológica en el proceso de la producción material que tendrá que ser satisfecha, y no hay duda de que esta inteligencia es creadora. Sin embargo, el carácter matemático de la ciencia moderna determina el alcance y la orientación de su creatividad, dejando las cualidades no cuantificables de la *humanitas* fuera de la esfera de la ciencia exacta. Las proposiciones matemáticas sobre la naturaleza se tienen por *la* verdad sobre la naturaleza, y la concepción matemática y la proyección de la ciencia son consideradas como las únicas "científicas". Esta idea equivale a pretender validez universal para una teoría y una práctica históricas específicas de la ciencia, y hace que otros modos de conocimiento aparezcan como menos

científicos y, consiguientemente, como menos exactamente verdaderos. O, por decirlo más llanamente: tras haber eliminado del método científico las cualidades no cuantificables del hombre y de la naturaleza, la ciencia siente la necesidad de redención por medio de un acuerdo con las "humanidades".

La dicotomía entre la ciencia y las humanidades (denominación engañosa: ¡como si la ciencia no formara parte de la humanidad!) no puede ser superada por el conocimiento y el respeto mutuos; su resolución supondría el acceso de los objetivos humanísticos a la formación de los conceptos científicos y, recíprocamente, el desarrollo de objetivos humanísticos bajo la guía de los conceptos científicos así formados. Pero con anterioridad a esta unificación interna, la ciencia y las humanidades difícilmente estarán preparadas para desempeñar un papel de importancia en el surgimiento de una sociedad libre. Las humanidades estarán condenadas a seguir siendo esencialmente abstractas, académicas, "culturales" —enteramente separadas del proceso de trabajo diario—. La ciencia, por otra parte, continuará dando forma al proceso de trabajo y, con él, al universo diario del trabajo y del ocio, pero no hará nacer, en virtud de su propio desarrollo, la nueva libertad humana. El científico puede muy bien ser animado por objetivos supracientíficos, por objetivos humanos, pero éstos seguirán siendo extraños a su ciencia y limitarán e in-

cluso definirán su creatividad desde fuera. Así, el científico o el técnico, ocupados en planear o construir un puente o una red de carreteras, o expedientes que faciliten el trabajo para el ocio, y en la planificación de ciudades, pueden (y en realidad lo hacen) calcular y construir algo bello, pacífico y humano. Sin embargo, su creación será funcional en términos del funcionamiento de su sociedad, y sus objetivos y valores trascendentes serán definidos por esta sociedad. En este sentido, su creatividad seguirá siendo heterónoma.

Los individuos de los que se supone que viven en la Gran Sociedad han de ser los individuos que la construyen: han de ser libres *para* ella antes de que puedan ser libres en ella. Ninguna otra potencia puede imponerles su sociedad o forzarles a ella, y no porque un "despotismo de libertad" contradiga *per se* la liberación, sino porque no existe ninguna potencia, ningún gobierno, ningún partido que sea libre para semejante dictadura. Así, la nueva sociedad tendrá que cobrar forma todavía en el proceso de la producción material, del trabajo socialmente necesario y de su división. Y puesto que la autonomía individual está siendo eliminada de este proceso, el surgimiento de la libertad y la reorientación de los esfuerzos habría de ser una cuestión de cambio del *control* sobre el proceso productivo. Además, la construcción de la Gran Sociedad como sociedad libre implicaría algo más que un cambio en los poderes

que controlan el proceso productivo: implicaría el surgimiento de nuevas necesidades y de nuevas aspiraciones en los individuos mismos, de necesidades y aspiraciones esencialmente diferentes —e incluso contradictorias— de las sostenidas, satisfechas y reproducidas por el proceso social establecido.

Pero ¿acaso no pertenece a la esencia misma de una sociedad democrática permitir el surgimiento de necesidades y aspiraciones nuevas aunque en su desarrollo amenacen exigir nuevas instituciones sociales? Tenemos aquí la tarea fundamental de la educación, la tercera zona de reconstrucción mencionada en el programa de la Gran Sociedad. Exige una extensión y un aumento de la educación "tanto en calidad como en dimensiones". Consideremos primero la cuestión del crecimiento cuantitativo. No hace todavía mucho que abundantes voces se pronunciaban en contra de la educación general. Se consideraba peligroso para la ley y el orden, para la cultura, que el pueblo (las clases inferiores) aprendiera a leer y a escribir. Naturalmente, eran la ley y el orden *establecidos*, la cultura *establecida*, los que debían ser protegidos de un aumento de la educación. Hoy la situación es muy diferente y la educación se considera un *desideratum* para la ley y el orden establecidos y para la cultura establecida. Ninguna expresión cultural e intelectual —por subversiva que sea— ha de ser excluida del plan de estudios. Se enseña Marx

al lado de Hitler, y a veces incluso se examina *respetuosamente* en las aulas la filosofía del marqués de Sade. Afortunadamente, no tengo que discutir aquí si esta novedad señala un progreso en la libertad y en el pensamiento crítico o más bien un progreso en la inmunidad y la cohesión de la sociedad existente y de sus valores.

En todo caso, esta opulencia cultural sigue siendo mejor que la restricción y la represión adicional del saber, pero no puede considerarse *per se* un progreso hacia una sociedad mejor. En realidad, esta coordinación de lo positivo y lo negativo, de lo subversivo y lo conservador, reduce entre ellos la diferencia cualitativa; consigue un allanamiento de los opuestos, de la contradicción. Un cambio en el modelo predominante —es decir, una liberación de pensamiento libre, crítico y radical y de nuevas necesidades intelectuales e instintivas— necesitaría romper con la benevolente neutralidad que comprende a Marx y a Hitler, a Freud y a Heidegger, a Samuel Beckett y a Mary McCarthy; necesitaría partidismo —educación para el partidismo— en contra de una tolerancia y una objetividad que en todo caso sólo actúan en el reino de la ideología y en zonas que no amenazan el conjunto. *Sin embargo, precisamente esta tolerancia* y esta pasividad son la consigna del proceso democrático en las instituciones dominantes. La educación progresiva que creara el clima intelectual para el surgimiento de nuevas necesidades

individuales entraría en conflicto con muchos de los poderes, públicos y privados, que financian la educación hoy. Un cambio cualitativo en la educación es un cambio social cualitativo, y hay pocas posibilidades de que sea organizado y administrado un cambio así; la educación sigue siendo su requisito previo. La contradicción es una contradicción real: la sociedad existente puede ofrecer la posibilidad de una educación para una sociedad mejor, y una educación así sería una amenaza para la sociedad existente. Por tanto, no podemos esperar una exigencia popular de una educación así ni el respaldo y el apoyo desde arriba.

Kant señaló como objetivo de la educación que los niños fueran educados no de acuerdo con el presente, sino de acuerdo con una condición futura, mejor, de la especie humana, esto es, de acuerdo con la idea de *humanitas*. Este objetivo implica todavía la subversión de la actual condición del hombre. Me pregunto si los portavoces de la educación para la Gran Sociedad son conscientes de esta implicación. En la medida en que se dispone de los recursos técnicos, materiales y científicos para el desarrollo de una sociedad libre, la posibilidad de su realización depende de las fuerzas humanas, sociales, que *necesitan* una sociedad así; que la necesitan no sólo objetivamente *(an sich)* sino también subjetivamente, por sí mismos, conscientemente. Hoy, esta necesidad solamente es una necesidad activa entre una minoría de la población

de las sociedades "ricas", y entre la gente que lucha en las zonas "pobres" del mundo. En los países técnicamente avanzados, la educación puede contribuir en realidad a activar la necesidad que es "objetivamente" universal, pero se trataría de una educación extraña, muy impopular y no rentable. Por ejemplo, incluiría la inmunización de niños y adultos contra los medios de comunicación de masas, un acceso total a la información eliminada o deformada por esos medios, la desconfianza metodológica en políticos y dirigentes y la abstención de sus actividades, así como la organización de una protesta y una negación efectivas que no acabaran inevitablemente con el martirio de quienes protestan y niegan. Una educación así apuntaría también a una transvaloración de valores fundamental: requeriría desenmascarar todo heroísmo al servicio de la inhumanidad, el deporte y la distracción al servicio de la brutalidad y la estupidez, la fe en la necesidad de la lucha por la existencia y en la necesidad de los negocios. Sin duda, estos fines de la educación son negativos, pero la negación es la obra y el modo de aparición de lo positivo, que ha de crear primero el espacio físico e intelectual en que llegar a la vida, y exige por tanto la eliminación del material devastador y sofocante que ocupa este espacio en la actualidad. Esta destrucción sería la primera manifestación de la autonomía y la creatividad nuevas: la aparición del individuo libre en la nueva sociedad.

Las contradicciones internas del programa de la Gran Sociedad

En el curso de mi análisis he tratado de limitarme a las cuestiones que me siento calificado para discutir. Ello implica la exclusión de problemas administrativos específicos, como la relación entre las autoridades federales y locales, los organismos públicos y privados, etc. Estas cuestiones presuponen la existencia de instituciones que instrumenten el programa de la Gran Sociedad, mientras que yo doy por supuesto que este programa conduciría mucho más allá de su estructura y de su autoridad.

Otra zona de problemas es la de la "organización", esto es, que la organización omnipresente característica e indispensable para el funcionamiento de la sociedad industrial avanzada no actúe en contra de la creatividad y la iniciativa "individuales". La oposición de la organización a la libertad no puede ser organizada, los requisitos previos materiales, técnicos (y acaso incluso intelectuales) de la libertad exigen la organización. No hay que condenar el desarrollo de la organización, sino el de la organización mala, explotadora. Frente a ella, se necesita la contra-organización. Por ejemplo, si el movimiento de los derechos civiles tuviera una organización más poderosa y más militante que la fuerza de sus adversarios, sería mucho más efi-

caz. Una respuesta similar acabaría con el hoy interminable debate sobre el justo equilibrio entre el gobierno, la jurisdicción, la iniciativa, etc., federal y local. Si la composición del gobierno federal mostrara una política progresiva, se haría que su poder y su autoridad prevalecieran rigurosamente, y viceversa; de otro modo, se trata simplemente de una cuestión de política de poder, local o nacional.

Se podría también señalar el contenido internacional, global, de la Gran Sociedad. Advierto una aceptación frecuente de la estructura nacional del programa: la Gran Sociedad será una sociedad americana. Pero si una cosa está clara, es que la Gran Sociedad, caso de que llegara a existir alguna vez, *no* sería una sociedad americana aunque este país pudiera ser, presumiblemente, la potencia dirigente al principio. No solamente algunos de los valores que han llegado a asociarse al *American way of life* (como la comercialización del espíritu, la insolidaridad, la santidad de los negocios, la ciencia de las relaciones humanas) son incompatibles con una sociedad libre, sino que la coexistencia bélica de la sociedad opulenta con la parte pobre del mundo, el neocolonialismo en todas sus formas, entran en conflicto con la idea misma de una Gran Sociedad. Parecidamente, algunos de los valores vinculados a la civilización oriental (especialmente su tradicional aversión por los "negocios", su énfasis en la contemplación) podrían revivir en la sociedad nueva, mientras que

otros valores orientales serían incompatibles con ella.

Para resumir: el programa de la Gran Sociedad es de una ambigüedad sustancial que refleja las perspectivas alternativas de la sociedad opulenta, de la cual se supone que es el programa.

1. Puede leerse como un programa para la ampliación y el mejoramiento del *status quo*: un nivel de vida más alto para el sector infraprivilegiado de la población, abolición de la discriminación y el desempleo, embellecimiento de la ciudad y del campo, mejora de los transportes, mejor educación para todos y cultivo del ocio. A menos que se proponga una política contraria, debe suponerse que este proceso ha de tener lugar dentro de la estructura institucional, cultural e intelectual de la lucha competitiva por la existencia económica. Un programa así, traducido en realidad, significaría de hecho una amplia mejora de las condiciones predominantes. Sin embargo, incluso dentro de la estructura dada, la realización de la Gran Sociedad exigiría una reducción permanente y considerable del *establishment* militar y de sus manifestaciones físicas y espirituales en toda la sociedad: es decir, exigiría cambios políticos y económicos de importancia, principalmente en la política exterior. A falta de un cambio así, la Gran Sociedad sería como un estado del bienestar preparado para convertirse en un estado guerrero.

2. El programa puede leerse como si contem-

plara la transformación esencial de la sociedad existente que sugieren sus posibilidades tecnológicas, esto es, la transformación en una sociedad en la que la base del crecimiento no fuera el pleno empleo, pero marginal (o incluso el desempleo), en trabajo necesariamente alienado. Esto significaría la subversión de la organización predominante del proceso económico y la subversión del proceso educativo predominante; significaría, en una palabra, una transvaloración de valores fundamental y el surgimiento de nuevas necesidades individuales y sociales. Significaría también un cambio radical en la relación entre las sociedades ricas y pobres, el surgimiento de una sociedad internacional más allá del capitalismo y del comunismo.

En ambos aspectos, el concepto tradicional de individuo, tanto en su forma liberal clásica como en su forma marxista, parece insostenible, superado *(aufgehoben)* por el desarrollo histórico de la productividad. La individualidad, la "persona" como agente autónomo, encontraría cada vez menos espacio en el proceso del trabajo. En la primera alternativa (ampliación y mejoramiento del *status quo*), la individualidad sería (y acaso tendría que ser) mantenida y propiciada "artificialmente": una especie de individualidad organizada y administrada, expresada en adornos externos, artilugios, modas, aficiones y, fuera del proceso del trabajo, en ocio cultivado, decoración y labores artísticas. La individualidad auténtica seguiría sien-

do el distintivo del artista creador, del escritor o del músico. La idea de generalizar este potencial creador entre toda la población va en contra de la misma función y de la verdad de la creación artística como forma de expresión; no porque haya de seguir siendo necesariamente el privilegio de unos pocos, sino porque implica la disociación del sentido común y de los valores comunes y su negación: la incorporación de una realidad cualitativamente diferente a la sociedad establecida. En el caso de la segunda alternativa (transformación fundamental de la sociedad), la individualidad se referiría a una dimensión existencial completamente nueva: al dominio del juego, del experimento y de la imaginación, que se halla hoy fuera del alcance de toda política y de todo programa.

Deseo concluir con una nota menos utópica. Tal vez mis dudas más serias con respecto a la Gran Sociedad estén ocasionadas por el hecho de que la política exterior norteamericana invalida el programa interior de la Gran Sociedad. Los problemas de la coexistencia, de las relaciones con los países pobres, del neocolonialismo y el *establishment* militar no son factores externos contingentes: por el contrario, determinan las perspectivas de desarrollo, de mejora, e incluso la existencia continuada de una sociedad, sea grande o no tan grande. Las declaraciones acerca de la necesidad de extender a otras naciones el programa norteamericano resultan contradichas por la brutal y sucia

guerra de Vietnam, por la intervención directa o indirecta contra el cambio social dondequiera que amenaza los intereses creados, por el florecimiento de bases militares en todo el globo. Pues estas condiciones dan prueba de la dominación de poderes incompatibles con el gran designio de paz, de libertad y de justicia. Es la existencia de estos poderes, más que la ausencia de posibilidades y de intenciones, lo que da al programa su carácter ideológico. La Gran Sociedad será una sociedad que pueda existir y desarrollarse en paz, sin necesidad de montar una maquinaria para la defensa y la agresión, o no será nada.

NOTAS PARA UNA NUEVA DEFINICIÓN DE LA CULTURA

Ensayo publicado en el libro colectivo *Science and Culture*, compilado por Gerald Holton, Houghton Mifflin Co., Boston, 1965
© 1965 by the American Academy of Arts and Sciences.

Mi punto de partida es la definición de cultura dada por Webster, esto es, la cultura como el complejo de creencias, realizaciones, tradiciones, etc., distintivas, que constituyen el "telón de fondo" de una sociedad. Generalmente han sido excluidas del uso tradicional del término "realizaciones" como la destrucción y el crimen y "tradiciones" como la crueldad y el fanatismo; yo seguiré este uso, aunque puede mostrarse necesario reintroducir estas cualidades en la definición. Mi discusión se centrará en la relación entre el "telón de fondo" (cultura) y el "fondo":* la cultura aparece así como el complejo de objetivos (valores) morales, intelectuales y estéticos que una sociedad considera que constituye el designio de la organización, la división y la dirección de su trabajo, "el bien" que se supone realiza el modo de vida que ha establecido. Por ejemplo, el aumento de la libertad pública y

* *Background*, "telón de fondo" —cuyo sentido en este contexto acaso recogiera mejor "medio ambiente", y *ground*, "fondo"—; juego de palabras sobre un uso lingüístico difícil de reflejar en castellano. *(T.)*

privada, la reducción de las desigualdades que impiden el desarrollo del "individuo" o de la "personalidad", y una administración racional y eficaz pueden tomarse como los "valores culturales" representativos de la sociedad individual avanzada (su negación es condenada oficialmente tanto en Oriente como en Occidente).

Hablamos de una cultura existente (pasada o presente) solamente si sus objetivos y valores representativos se han traducido (o se traducen) de algún modo en la realidad social. Pueden darse variaciones considerables en la medida y la adecuación de esa traducción, pero las instituciones y relaciones predominantes entre los miembros de la sociedad correspondiente deben mostrar una afinidad demostrable con los valores afirmados: deben proporcionar una base para su realización *posible*. En otras palabras, la cultura es algo más que una mera ideología. Observando los objetivos declarados de la civilización occidental y su pretensión de realizarlos, podríamos definir la cultura como un proceso de *humanización*, caracterizado por el esfuerzo colectivo por proteger la vida humana, por apaciguar la lucha por la existencia manteniéndola dentro de límites gobernables, por estabilizar una organización productiva de la sociedad, por desarrollar las facultades intelectuales del hombre, y por reducir y sublimar las agresiones, la violencia y la miseria.

Pero es preciso hacer dos precisiones desde el

principio: 1) la "validez" de la cultura siempre ha estado limitada a un universo *específico*, constituido por una identidad tribal, nacional, religiosa u otra. Ideas como las de igualdad y libertad raramente han sido traducidas en la realidad para beneficio de todos los miembros de la sociedad; algunos grupos (y grupos amplios) siempre han quedado excluidos de los beneficios y las ventajas de la cultura. Ha existido siempre un universo "exterior" al que no estaban destinados los objetivos culturales: el Enemigo, el Otro, el Extranjero, el Paria, términos todos ellos que se refieren primariamente no ya a individuos sino a grupos, a religiones, a "modos de vida" *(ways of life)*, a sistemas sociales. Al tratarse del Enemigo (que también tiene su manifestación dentro de nuestro propio universo), la cultura queda suspendida o incluso prohibida, y frecuentemente se deja vía libre a la inhumanidad. 2) Es altamente cuestionable, especialmente si observamos la situación contemporánea, que la agresión, la violencia, la crueldad y la miseria se hayan reducido realmente con el desarrollo de la civilización. La cultura es el proceso de sublimación, y hoy la violencia y la agresión parecen estar menos sublimadas que en anteriores períodos de la historia; su predominio a escala tan amplia invalida la idea de un progreso en la humanización. Además, la violencia y la agresión, y su institucionalización, muy bien pueden ser parte integrante de la cultura, de modo que la consecución de —o la

aproximación a— objetivos culturales tiene lugar *mediante* la práctica de la crueldad y la violencia. Esto puede explicar la paradoja de que una parte tan amplia de la cultura superior de Occidente, de su arte y de su literatura, haya consistido en protesta, en crítica y en condena de la cultura; y no sólo de su miserable traducción en la realidad, sino de su propio contenido y de sus mismos principios.

De acuerdo con los anteriores supuestos, el reexamen de una cultura dada implica la relación de los valores a los hechos, no como un problema lógico o epistemológico, sino como un problema de estructura social: ¿cómo están relacionados los medios de la sociedad a los fines que ella misma profesa? Se supone que los fines son los definidos por la "cultura superior" (aceptada socialmente); así, se trata de valores que han de incorporarse, más o menos adecuadamente, en las instituciones y relaciones sociales. La cuestión, por consiguiente, puede formularse más concretamente: *¿cómo están relacionadas la literatura, las artes, la filosofía, la ciencia o la religión de una sociedad a su comportamiento real?* La amplitud de este problema excluye aquí toda discusión que no sea en términos de ciertas hipótesis relativas a las tendencias actuales.

Está generalmente admitido que los valores culturales (humanización) y las instituciones y las políticas existentes de una sociedad, raramente, por no

decir nunca, se hallan en armonía. Esta opinión ha encontrado expresión en la distinción entre *cultura* y *civilización*, según la cual "cultura" se refiere a cierta dimensión superior de autonomía y realización humana, mientras que "civilización" designa el reino de la necesidad, del trabajo y del comportamiento socialmente necesarios, en el que el hombre no se halla realmente en sí mismo y en su propio elemento, sino que está sometido a la heteronomía, a las condiciones y necesidades externas. El reino de la necesidad puede ser (y ha sido) reducido y mitigado. De hecho, el concepto de progreso únicamente es aplicable a este reino (progreso técnico), a los adelantos en la *civilización*, pero estos adelantos no han eliminado la tensión entre *cultura* y civilización. Incluso pueden haber agravado la dicotomía hasta un grado en que las inmensas posibilidades abiertas por el progreso técnico aparecen en acentuado contraste con su limitada y deformada realización. Al mismo tiempo, sin embargo, el conflicto entre la capacidad material e intelectual de la sociedad industrial avanzada, por una parte, y su utilización represiva, por otra, está siendo eliminado a su vez por el condicionamiento previo sistemático de las necesidades individuales y por la administración de satisfacción sistemática. La incorporación de la cultura superior al trabajo diario y al tiempo libre, el consumo organizado de belleza, goce y dolor, se han convertido en parte integrante de la administra-

ción social del individuo, en puntos necesarios para la reproducción de la "sociedad opulenta". La tensión entre cultura y sociedad, entre producción material e intelectual, ha sido eliminada tan eficazmente que se plantea la cuestión de si, dadas las tendencias predominantes en la sociedad industrial avanzada, puede mantenerse todavía la distinción entre cultura y civilización. Más precisamente, ¿no ha sido resuelta la tensión entre medios y fines, entre valores culturales y hechos sociales, por la absorción de los fines por los medios? ¿No se ha producido una coordinación "prematura", represiva e incluso violenta de la cultura con la civilización, por virtud de la cual esta última se ha liberado de algunos frenos efectivos a sus tendencias destructivas? Con esta integración de la cultura en la sociedad, la última tiende a convertirse en totalitaria incluso donde conserva las formas y las instituciones democráticas.

Algunas de las implicaciones de la distinción entre cultura y civilización pueden ser expresadas en una tabla como sigue:

Civilización	*Cultura*
trabajo manual	trabajo intelectual
día laborable	día festivo
trabajo	tiempo libre
reino de la necesidad	reino de la libertad
naturaleza	espíritu (*Geist*)
pensamiento operativo	pensamiento no operativo

En la tradición académica, estas divisiones tuvieron en otro tiempo su paralelismo en la distinción entre ciencias naturales, por una parte, y todas las demás —ciencias sociales, humanidades, etc.—, por otra. Esta distinción entre las ciencias ha quedado hoy completamente anticuada: la ciencia natural, las ciencias sociales e incluso las humanidades se están asimilando entre sí por sus métodos y por sus conceptos, como ejemplifican la difusión del empirismo positivista, la lucha contra todo lo que pueda calificarse de "metafísica", el estudio directo de la teoría "pura" y la disposición de todas las disciplinas a organizarse en beneficio del interés nacional o corporativo. Este cambio dentro del sistema educativo está de acuerdo con los cambios fundamentales de la sociedad contemporánea, que afectan a toda la dicotomía anteriormente reseñada en la tabla: la civilización tecnológica tiende a eliminar los objetos trascendentes de la cultura (trascendentes respecto de los objetivos socialmente *establecidos*) y, por consiguiente, a eliminar o reducir aquellos factores o elementos de cultura antagónicos o extraños a las formas dadas de civilización. No es necesario repetir aquí la conocida afirmación de que la fácil asimilación del trabajo y la distensión, de la frustración y la broma, del arte y la decoración de la casa, de la psicología y la dirección de empresas altera la función tradicional de estos elementos de cultura: se convierten en afirmativos, es decir, sirven para fortificar el domi-

nio del Sistema establecido sobre el espíritu —el Sistema establecido ha hecho asequibles al pueblo los bienes de cultura— y contribuyen a reforzar el dominio de lo que *es* sobre lo que *puede ser* y sobre lo que *debe ser* —lo que debe ser si hay verdad en los valores culturales—. Esta afirmación no es una condena: un amplio acceso a la cultura tradicional, y especialmente a sus auténticas creaciones, es mejor que la retención de los privilegios culturales por un círculo limitado definido por la riqueza y el nacimiento. Pero para preservar el contenido cognoscitivo de estas creaciones son necesarias unas facultades intelectuales y una consciencia intelectual que no son precisamente intrínsecos a los modos de pensar y de comportarse requeridos por la civilización predominante en los países industriales avanzados.

En su forma y dirección predominantes, el progreso de esta civilización exige modos de pensamiento operativos y conductistas, así como su defensa y su mejoramiento, pero no su negación. Sin embargo, el contenido (y principalmente el contenido oculto) de la cultura superior era en gran medida precisamente esta negación: la condena de la destrucción institucionalizada de las potencialidades humanas, vinculada a una esperanza que la civilización establecida condenaba como "utópica". No hay duda de que la cultura superior ha tenido siempre un carácter positivo en la medida en que se separaba de la explotación y la

miseria de aquellos por cuyo trabajo se reproducía la sociedad a que pertenecía esa cultura, y en ese grado se convertía en la ideología de la sociedad. Pero como ideología, estaba también disociada de la sociedad, y en esta disociación era libre de comunicar la contradicción, la condena y la negación. Ahora la comunicación se ha multiplicado técnicamente, se ha facilitado enormemente y obtiene una gran compensación, pero el contenido ha cambiado porque el espacio intelectual e incluso físico en que puede desarrollarse una disociación efectiva está cerrado.

En lo que respecta a la eliminación del antiguo contenido antagónico de la cultura, trataré de mostrar que lo implicado aquí no es el destino de un cierto ideal romántico que sucumbe ante el progreso tecnológico, ni la progresiva democratización de la cultura, ni tampoco la igualación de las clases sociales, sino más bien la clausura de un espacio vital necesario para que se desarrollen en él la autonomía y la oposición; la destrucción de un refugio o de una barrera frente al totalitarismo. Sólo puedo señalar aquí algunos aspectos del problema, partiendo una vez más de la situación en el terreno académico.

La división en ciencias naturales, ciencias sociales o del comportamiento y humanidades aparece como una división muy extraña, puesto que la distribución de la materia, al menos entre las dos últimas, es más que dudoso. El aprieto académico

refleja la situación general. Existe un visible divorcio entre las ciencias sociales y las humanidades, o al menos lo que se supone que son estas últimas: experiencia de la dimensión de *humanitas* todavía no traducida en realidad, o modos de pensamiento, imaginación y expresión esencialmente no operativos y trascendentes; que trascienden el universo de conducta establecido no pasando a un reino de espíritus e ilusiones, sino hacia posibilidades históricas. En nuestra situación actual, ¿puede exigir el análisis de la sociedad que se haga *abstracción de la humanitas*, del comportamiento social o incluso individual? Nuestra situación cultural, nuestro universo de comportamiento social, ¿pueden repudiar e invalidar las humanidades y convertirlas realmente así en ciencias *de no-comportamiento* y por tanto "no científicas", preocupadas principalmente por valores personales, emotivos, metafísicos o poéticos, a menos que se traduzcan en términos conductistas? Si así fuera, sin embargo, las humanidades dejarían de ser lo que son. Rendirían sus verdades esencialmente no operativas a las reglas que gobiernan la sociedad establecida, pues los patrones de las ciencias del comportamiento son los de la sociedad a cuyo comportamiento están vinculadas.

Sin embargo, la desarraigada dimensión no-operativa era el núcleo de la cultura tradicional, el "telón de fondo" de la sociedad moderna hasta el final del período del liberalismo; de manera general, el período transcurrido entre las dos guerras

mundiales señala la etapa final de esta fase. En virtud de su distanciamiento del universo del trabajo socialmente necesario, de las necesidades y el comportamiento socialmente útiles, y a causa de su separación de la lucha diaria por la existencia, la cultura podía crear y preservar el espacio intelectual en el que podían desarrollarse la transgresión crítica, la oposición y la negación; se trataba de una esfera privada y de autonomía en la que el espíritu podía encontrar un punto de apoyo exterior al Sistema, desde el cual considerar éste en una perspectiva diferente, comprenderlo con conceptos diferentes y descubrir posibilidades e imágenes prohibidas. Este punto de apoyo parece haber desaparecido.

Para evitar cualquier interpretación equívoca romántica, permítaseme repetir que la cultura ha sido siempre privilegio de una pequeña minoría, una cuestión de riqueza, tiempo y fortuna. Para la plebe infraprivilegiada, los "valores superiores" de la cultura han sido siempre meras palabras o exhortaciones vacías, ilusiones y engaños; en el mejor de los casos se trataba de ilusiones y aspiraciones que quedaban insatisfechas. Con todo, la posición privilegiada de la cultura, el abismo entre la civilización material y la cultura intelectual, entre necesidad y libertad, era también el abismo que protegía como una "reserva" el reino de la cultura no científica. Allí la literatura y las artes podían alcanzar y comunicar verdades que en la sociedad

establecida eran negadas y reprimidas, o bien convertidas en conceptos y módulos socialmente útiles. Análogamente, la filosofía —y la religión— podían formular y comunicar imperativos morales de validez humana universal, a menudo en contradicción radical con la moralidad socialmente útil. En este sentido, me atrevo a decir que la cultura no científica estaba menos sublimada que la forma en la cual se traducía en los valores sociales y en la conducta real, y ciertamente menos sublimada que las nada inhibidas novelas de nuestros días; y estaba menos sublimada porque el estilo inhibido y mediatizado de la cultura superior evocaba, como lo "negativo", las inflexibles necesidades y esperanzas del hombre, que la literatura de hoy presenta en su realización predominante socialmente, impregnadas de la represión predominante.

La cultura superior existe todavía. Es más asequible que nunca; se lee, se contempla y se escucha más ampliamente que nunca; sin embargo, la sociedad ha estado clausurando el espacio espiritual y físico en el que es posible comprender esta cultura en su sustancia *cognoscitiva,* en su exacta *verdad.* Lo operativo, tanto en el pensamiento como en el comportamiento, relega estas verdades al terreno personal, subjetivo, emocional; así pueden encajar fácilmente en el Sistema. La trascendencia cualitativa y crítica de la cultura está siendo eliminada y lo negativo integrado en lo positivo. Los elementos de oposición de la cultura se

ven disminuidos así: la civilización toma, organiza, compra y vende cultura; ideas sustancialmente no operativas y no conductistas se traducen a términos operativos y conductistas, y esta traducción no es simplemente un proceso metodológico, sino un proceso social e incluso político. Tras las observaciones precedentes, podemos expresar ahora la principal consecuencia de este proceso en una fórmula: la integración de los valores culturales en la sociedad establecida *invalida la alienación de la cultura de la civilización*, allanando, consiguientemente, la tensión entre el "deber ser" y el "ser" (que es una tensión histórica, real), entre lo posible y lo actual, entre el futuro y el presente, entre la libertad y la necesidad.

La consecuencia es que los contenidos autónomos y críticos de la cultura se convierten en contenidos educativos, sublimantes y relajantes: en un vehículo de adaptación.

Cualquier auténtica creación literaria, artística, musical o filosófica habla en un metalenguaje que comunica hechos y condiciones distintos de los accesibles en un lenguaje conductista; tal es su sustancia irreductible e intraducible. Parece que su sustancia intraducible se disuelve ahora en un proceso de traducción que afecta no solamente a lo sobrehumano y a lo sobrenatural (religión), sino también al contenido humano y natural de la cultura (la literatura, las artes, la filosofía); los conflictos radicales e irreductibles de amor y odio,

esperanza y temor, libertad y necesidad, sujeto y objeto, bien y mal, se hacen más manejables, comprensibles, normales... en una palabra: conductistas. No solamente los dioses, los héroes, los reyes y los caballeros, cuyo universo era el de la tragedia, el romance, la balada y la fiesta, han desaparecido, sino que también han desaparecido muchos de los enigmas que no pudieron resolver, muchas de las luchas que llevaron adelante y muchas de las fuerzas y los temores con que tuvieron que enfrentarse. Una dimensión cada vez mayor de fuerzas no conquistadas (e inconquistables) está siendo conquistada por la racionalidad técnica y por la ciencia física y social. Y muchos problemas arquetípicos se han vuelto susceptibles de ser diagnosticados y tratados por el psicólogo, el trabajador social, el científico y el político. El hecho de que se diagnostiquen y se traten mal, de que su contenido todavía válido sea deformado, reducido o reprimido no debe ocultar las potencialidades radicalmente progresivas de este proceso. Pueden resumirse en la proposición de que la humanidad ha alcanzado la etapa histórica en que es *técnicamente* capaz de crear un mundo de paz, un mundo sin explotación, sin miseria y sin la servidumbre del trabajo. Eso sería una civilización convertida en cultura.

La corrosión tecnológica de la sustancia trascendente de la cultura superior invalida el medio en que halla expresión y comunicación apropiadas,

provocando el colapso de las formas literarias y artísticas tradicionales, la redefinición operativa de la filosofía, la transformación de la religión en un círculo de la posición social. La cultura se define de nuevo por el estado de cosas existente: las palabras, tonos, formas y colores de las obras perennes siguen siendo los mismos, pero lo que expresaban está perdiendo su verdad, su validez; las obras que anteriormente aparecían sorprendentemente apartadas de y contrarias a la realidad establecida han sido neutralizadas como clásicas; de este modo ya no mantienen su alienación de la sociedad alienada. En la filosofía, la psicología y la sociología, predomina un pseudoempirismo que refiere sus conceptos y métodos a la experiencia restringida y reprimida de la gente en el mundo regulado, y que quita valor a los conceptos no conductistas al descalificarlos como confusiones metafísicas. Así, la validez histórica de ideas como las de Libertad, Igualdad, Justicia e Individuo residía precisamente en su contenido insatisfecho, en que no podían ser referidas a la realidad establecida, la cual no podía darles validez ni se la dio porque eran negadas por el funcionamiento de las mismas instituciones a las que se atribuía su realización. Eran ideas normativas; eran no operativas no en virtud de su carácter metafísico y acientífico, sino en virtud de la servidumbre, la desigualdad, la injusticia y la dominación institucionalizadas en la sociedad. Los modos de pensamiento y de investigación pre-

dominantes en la cultura industrial avanzada tienden a identificar los conceptos normativos con su realización social predominante, o, más bien, toman como norma el modo en que la sociedad traduce estos conceptos en la realidad, tratando a lo sumo de mejorar la traducción; el residuo no traducido se considera especulación anticuada.

No hay duda de que el contraste entre el original y la traducción es obvio y forma parte de la experiencia diaria; por otra parte, el conflicto entre lo potencial y lo actual se modela con el progreso técnico, con la creciente capacidad de la sociedad para vencer la escasez, el temor y la servidumbre del trabajo. Sin embargo, son también este progreso y esta capacidad los que bloquean la comprensión de las causas del conflicto y las posibilidades de solución; las posibilidades de una pacificación de la lucha por la existencia, individual y social, dentro de la nación y a escala internacional. En las zonas más altamente desarrolladas de la civilización industrial, que proporcionan el modelo cultural del período contemporáneo, la enorme productividad del sistema establecido aumenta y satisface las necesidades de la plebe mediante una administración total que procura que las necesidades del individuo sean las que perpetúan y fortalecen el sistema. El elemento racional necesario para el cambio cualitativo se evapora así, y con él se evapora el elemento racional para la alienación de la cultura respecto de la civilización.

Si la cambiante relación entre cultura y civilización es obra de la nueva *sociedad* tecnológica y si es sostenida constantemente por ésta, entonces una "redefinición" teorética, independientemente de lo justificada que esté, puede seguir siendo académica en la medida en que vaya *contra* la tendencia predominante. Pero también aquí el mismo alejamiento y la misma "pureza" del esfuerzo teorético, su aparente debilidad frente a las realidades, puede convertirse en una posición de fuerza si no sacrifica su abstracción acomodándose a un positivismo y un empirismo falaces, y falaces en la medida en que estos modos de pensamiento están orientados hacia una experiencia que, en realidad, es solamente un sector mutilado de la experiencia, aislado de los factores y de las fuerzas que determinan la experiencia. La absorción administrativa de la cultura por la civilización es el resultado de la orientación establecida del progreso científico y técnico, de la creciente conquista del hombre y de la naturaleza por los poderes que organizan esta conquista y que utilizan el creciente nivel de vida para perpetuar su organización de la lucha por la existencia.

Hoy esta organización actúa a través de la movilización permanente del pueblo para la eventualidad de la guerra nuclear, y a través de la movilización continuada de la agresión socialmente necesaria, de la hostilidad, la frustración y el resentimiento engendrado por la lucha por la existencia

en la "sociedad opulenta". Tal es el universo que en las zonas más avanzadas de la civilización industrial determina y limita la experiencia; la limita reprimiendo las alternativas reales, no utópicas. Se trata de alternativas *cualitativas*, pues la pacificación de la lucha por la existencia, la redefinición del trabajo en términos de una libre realización de las necesidades y facultades humanas, no solamente presupone instituciones esencialmente diferentes sino también hombres esencialmente diferentes, hombres que ya no tengan que ganarse la vida por medio del trabajo alienado. Esta diferencia no puede aparecer en el interior de la estructura opresiva de instituciones esencialmente creadas para organizar el trabajo alienado. En estas circunstancias, la alteración de la dirección de progreso establecida significaría un cambio social fundamental. Pero el cambio social presupone la *necesidad* vital de él, la experiencia de unas condiciones intolerables y de sus alternativas, y esta necesidad y esta experiencia son aquello cuyo desarrollo se impide en la cultura establecida. Su liberación está condicionada previamente a la restauración de la dimensión cultural perdida que estaba protegida (no importa cuán precariamente) del poder totalitario de la sociedad: era la dimensión espiritual de la autonomía.

La educación para la independencia intelectual y emocional es cosa que suena como el enunciado de un objetivo generalmente aceptado. En reali-

dad es un programa totalmente subversivo que supone la violación de algunos de los tabús democráticos más fuertes. Pues la cultura democrática predominante propicia la heteronomía disfrazada de autonomía, detiene el desarrollo de necesidades con el disfraz de promoverlas y detiene el pensamiento y la experiencia bajo la apariencia de extenderlas en todas partes y para todos. La gente goza de un considerable ámbito de libertad al comprar y vender, al buscar trabajos y al escogerlos, al expresar su opinión y al ir de un sitio a otro, pero sus libertades no trascienden ni con mucho el sistema social establecido que determina sus necesidades, su elección y sus opiniones. La libertad misma actúa como vehículo de adaptación y limitación. Estas tendencias represivas (y regresivas) van de la mano con la transformación de la sociedad tecnológica en virtud de la administración total de los hombres, y los cambios simultáneos a ello en el empleo, la mentalidad y la función política del "pueblo" afectan a los fundamentos mismos de la democracia. Acaso sea suficiente enumerar aquí algunos de los fenómenos que nos son familiares.

Podemos advertir, en primer lugar, una creciente pasividad del pueblo respecto del omnipresente aparato político y económico, una sumisión a su enorme productividad y a su utilización "desde arriba", una separación de los individuos de las fuentes de poder y de información, que convierte

a los receptores de esta en objetos de la administración. Las necesidades de la sociedad establecida son interiorizadas y se convierten en necesidades individuales; el comportamiento exigido y las aspiraciones deseables se convierten en algo espontáneo. En los estadios de desarrollo superiores, esta coordinación total procede sin terror y sin la abrogación del proceso democrático.

Por el contrario, hay al mismo tiempo una creciente independencia de los dirigentes elegidos respecto del electorado, el cual está constituido por una opinión pública modelada por los intereses económicos y políticos predominantes. Su dominio aparece como el dominio de la racionalidad productiva y tecnológica. Y este dominio, como tal, es aceptado y defendido y el pueblo lo hace suyo. La consecuencia es un estado de interdependencia general que oculta la jerarquía real. Tras el velo de la racionalidad tecnológica, se acepta la heteronomía universal como si se tratara de unas libertades y unos bienes ofrecidos por la "sociedad opulenta".

En estas condiciones, la creación (o re-creación) de un refugio de independencia espiritual (la independencia práctica, política, queda efectivamente bloqueada por el poder concentrado y la coordinación en la sociedad industrial avanzada) ha de asumir la forma de una retirada, de un aislamiento voluntario, de un "elitismo" intelectual. Y, en realidad, una redefinición de la cultura ten-

dría que ir en contra de las tendencias más poderosas. Significaría la liberación del pensamiento, la investigación, la enseñanza y el aprendizaje del universo establecido de adaptación y de comportamiento y la elaboración de métodos y conceptos capaces de superar racionalmente los límites de los hechos y "valores" establecidos. En términos de las disciplinas académicas, esto significaría hacer pasar el énfasis principal a la teoría "pura", es decir, a la sociología *teorética,* a la ciencia política, a la psicología, a la filosofía especulativa, etc. Las consecuencias sobre la *organización* de la educación serían más importantes: el cambio conduciría a la creación de universidades de "élite", separadas de los *colleges,* que conservarían y reforzarían su carácter de escuelas vocacionales en el más amplio sentido. Una completa independencia financiera sería el requisito indispensable de lo anterior: hoy más que nunca importa la fuente del apoyo material. Ningún patrocinador privado individual sería capaz de financiar la educación que puede preparar el fondo espiritual para una jerarquía cualitativamente diferente de valores y de poder. Una educación así podría ser imaginada como preocupación de un gobierno deseoso y capaz de contrarrestar la tendencia política y popular predominante, y esta condición se formula únicamente para revelar su carácter utópico.

La idea misma de unas universidades de élite intelectual se denuncia hoy como una tendencia

antidemocrática, incluso aunque el acento se cargue sobre "intelectual" y el término "élite" designe una selección realizada en la escuela y en la población de los *colleges* en general; una selección realizada únicamente por el mérito, es decir, según la inclinación y la capacidad para el pensamiento teorético. En realidad la idea es antidemocrática si la democracia de masas establecida y su educación se toman como la realización de una democracia que corresponde exactamente a las formas históricamente posibles de libertad e igualdad. No creo que éste sea el caso. La tendencia positivista y conductista predominante sirve con demasiada frecuencia para cercenar las raíces de la autodeterminación de la mente del hombre; de una autodeterminación que hoy (al igual que en el pasado) exige una disociación crítica del universo dado de experiencia. Sin esta *crítica de la experiencia,* el estudiante queda privado de los métodos e instrumentos que le permitirían comprender y valorar su sociedad y su cultura en su conjunto, en el *continuum* histórico en el que esta sociedad cumple, deforma o niega sus propias posibilidades y promesas. A diferencia de esto, el estudiante es educado para comprender y valorar las condiciones y posibilidades establecidas solamente *en los términos* de las condiciones y posibilidades establecidas: su pensamiento, sus ideas y sus objetivos se hallan programática y científicamente restringidos, no por la lógica, por la experiencia y por los hechos,

sino por una lógica purgada, por una experiencia mutilada y por unos hechos incompletos.

La protesta contra este conductismo sofocante encuentra un aliviadero irracional en las numerosas filosofías existencialistas, metapsicológicas y neoteológicas que se oponen a la tendencia positivista. La oposición es defectuosa, e incluso ilusoria. También contribuye a la decadencia de la razón crítica en la medida en que se abstrae del material real de la experiencia sin volver jamás a ella después de que la abstracción ha alcanzado el nivel conceptual. La experiencia existencial a la que se refiere es también una experiencia restringida y mutilada, pero, en contraste con el positivismo, la experiencia es deformada no solamente por el nexo del universo de experiencia social establecido, sino también por la insistencia en el hecho de que la decisión u opción existencial puede abrirse camino en este universo y alcanzar la dimensión de la libertad individual. Sin duda, ningún esfuerzo intelectual y ningún modo de pensamiento pueden conseguirlo, pero, en cambio, pueden facilitar u obstaculizar el desarrollo de esa consciencia que es una condición previa para la realización de la tarea.

Los conceptos de la razón crítica son a la vez filosóficos, sociológicos e históricos. En esta interrelación, y vinculados al dominio creciente de la naturaleza y de la sociedad, son catalizadores intelectuales de la cultura: abren el espacio espiritual

y las facultades al surgimiento de nuevos proyectos históricos, de nuevas posibilidades de existencia. Esta dimensión teorética del pensamiento se ve hoy acentuadamente reducida. Aquí se carga el acento sobre su extensión, y la restauración puede parecer menos irrelevante si recordamos que nuestra cultura (y no solamente nuestra cultura intelectual) fue proyectada y definida previamente —incluso en sus aspectos más prácticos— por la ciencia, la filosofía y la literatura antes de que se convirtiera en una realidad plenamente desarrollada y organizada: la nueva astronomía y la nueva física, la nueva teoría política anticiparon (afirmativa y negativamente) la experiencia histórica subsiguiente. La liberación del pensamiento teorético de sus compromisos con una práctica represiva era una condición previa del progreso.

• • •

La reorganización de la cultura que he sugerido más arriba violaría también el tabú de la posición de la *ciencia* hoy. (Empleo intencionadamente el horrible término "organización" en este contexto porque la cultura se ha convertido en un objeto de organización; "abstraer" la cultura de su administración predominante significa en primer lugar reorganizarla y desorganizarla.) El papel de la ciencia en una cultura establecida ha de ser valorado no solamente con relación a las verdades

científicas (nadie que esté en su sano juicio negará o minimizará su "valor"), sino también con relación a su impacto perceptible sobre la condición humana. La ciencia es responsable de este impacto, y éste no constituye la responsabilidad personal y moral del científico, sino que corresponde a la función del método y de los conceptos científicos mismos. No hay que sobreimponer a la ciencia ninguna teleología, ningunos fines extraños a ella: posee sus propios fines históricos inherentes a ella, de los cuales no puede separarla represión alguna ni cientificismo alguno.

La ciencia, como actividad intelectual, es, previamente a toda aplicación práctica, un instrumento en la lucha por la existencia, en la lucha del hombre con la naturaleza y con el hombre; sus hipótesis directivas, sus proyecciones y sus abstracciones surgen en esta lucha y anticipan, preservan o modifican las condiciones en que se desarrolla. Decir que la misma razón científica consiste en mejorar estas condiciones puede ser un juicio de valor, pero es tan juicio de valor como el que hace un valor de la ciencia misma, como el que hace un valor de la verdad. Nosotros hemos aceptado este valor, y la "civilización" ha sido su gradual y penosa realización; ha sido un factor determinante en la relación entre la ciencia y la sociedad, e incluso las más puras conquistas teoréticas han entrado en esta relación, independientemente de la propia consciencia y de las intenciones del cien-

tífico. La misma eliminación de "fines" de la ciencia ha estrechado la relación entre [redacted] y la sociedad y ha incrementado inmensamente las posibilidades instrumentales de la ciencia en la lucha por la existencia. La proyección galileana de la Naturaleza sin Telos objetivo, el cambio del preguntar científico del *por qué* al *cómo*, la conversión de la cualidad en cantidad y la expulsión de la ciencia de la subjetividad no cuantificable, este método científico ha sido el requisito previo de todo el progreso técnico y material conseguido desde la Edad Media. Ha presidido los conceptos racionales de hombre y de naturaleza, y ha servido para crear las condiciones previas para una sociedad racional, las condiciones previas de la *humanidad*. Y lo ha hecho mientras aumentaban al mismo tiempo los medios materiales de destrucción y dominación, es decir, los medios para *impedir* la realización de la humanidad. La construcción ha estado vinculada con la destrucción desde el comienzo; la productividad con su utilización represiva; la pacificación con la agresión. Esta responsabilidad doble de la ciencia no es algo contingente: la ciencia cuantificada y la naturaleza como cantidad matematizada, como universo matemático, son "neutros", algo susceptible de cualquier utilización y transformación, limitado solamente por los límites del saber científico y por la resistencia de la materia bruta. En esta neutralidad, la ciencia se vuelve adaptable y queda sujeta a los

objetivos predominantes en la sociedad en que se desarr[redacted]ta todavía de una sociedad en la que la c[redacted]de la naturaleza tiene lugar por medio de la conquista del hombre, la explotación de los recursos naturales e intelectuales por medio de la explotación del hombre, y la lucha con la naturaleza por medio de la lucha por la existencia en formas agresivas y represivas a nivel tanto personal como nacional e internacional. Pero la ciencia misma ha alcanzado un nivel de comprensión y de productividad que la coloca en *contradicción* con este estado de cosas: la racionalidad científica "pura" implica la posibilidad real de eliminar la escasez, la servidumbre del trabajo y la injusticia en todo el mundo; implica la posibilidad de pacificar la lucha por la existencia. No se trata de deshacer o mutilar la ciencia, sino de liberarla de los amos que la ciencia misma ha contribuido a crear. Y esta liberación no sería un acontecimiento exterior que dejaría a la empresa científica con su estructura intacta: muy bien puede afectar al propio método, a la experiencia científica y a la proyección de la naturaleza. En una sociedad racional y humana, la ciencia tendría una función nueva, y esta función muy bien podría necesitar una reconstrucción del método científico: no un retorno a la ciencia-filosofía anterior a Galileo, sino más bien a la cuantificación científica de nuevos objetivos, derivados de una nueva experiencia del hom-

bre y de la naturaleza: los objetivos de la pacificación.

Hoy es preciso responder a la cuestión de si la ciencia, en la "sociedad opulenta", no ha dejado de ser un vehículo de liberación, de si no perpetúa e intensifica la lucha por la existencia (a través de la investigación para la destrucción y de la atrofia planificada) en vez de mitigarla. La distinción tradicional entre ciencia y tecnología se vuelve dudosa. Cuando las conquistas más abstractas de la matemática y de la física teórica satisfacen tan adecuadamente las necesidades de la IBM y de la Comisión de Energía Atómica, llega la hora de prguntarse si semejante aplicabilidad no es inherente a los conceptos de la ciencia misma.[1] Me parece que la cuestión no puede ser solucionada separando la ciencia pura de sus aplicaciones y condenando solamente a estas últimas: la "pureza" específica de la ciencia ha facilitado la unión de la construcción y la destrucción, de la humanidad y la inhumanidad, en el progresivo dominio de la naturaleza. En todo caso, es imposible calibrar los esfuerzos destructivos de la ciencia por los esfuerzos constructivos, de la misma manera que no es posible distinguir, en el interior del conjunto de la investigación científica, entre

1. He discutido esta cuestión en mi libro *One-Dimensional Man* (Boston, Beacon Press, 1964), Caps. 6 y 7. (Hay trad. cast., *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix-Barral, 1969.)

los terrenos, los métodos y los conceptos que defienden la vida y los que la empeoran: parecen estar vinculados interiormente. La ciencia ha creado su propia cultura, y esta cultura está absorbiendo un sector de civilización cada vez mayor. La idea de las "dos culturas" es equívoca, pero más equívoco todavía, en las condiciones predominantes, es el alegato en favor de su reunión.

La cultura no científica (me limitaré aquí a la literatura como ejemplo representativo) habla un lenguaje propio, sustancialmente diferente del lenguaje de la ciencia. El lenguaje de la literatura es un metalenguaje en la medida en que no pertenece al universo del discurso establecido que expresa el estado de cosas existente. Expresa "un mundo diferente", regido por principios, valores y patrones diferentes. Este mundo diferente aparece *en* el mundo establecido; se introduce en las ocupaciones diarias de la vida, en la experiencia de cada uno y de los demás, en el entorno social y natural. Independientemente de lo que instituya esta diferencia, hace que el mundo de la literatura sea un mundo esencialmente *otro*, distinto; una negación de la realidad dada. Y en el grado en que la ciencia se ha convertido en una parte integrante de la realidad dada, o incluso en una fuerza impulsora que está por debajo de ella, la literatura es también la negación de la ciencia. No existe un realismo (científico) en la auténtica literatura de Occidente, ni siquiera en la obra de Zola: su socie-

dad del Segundo Imperio es la negación de esa sociedad en su realidad.

La laguna entre la cultura científica y la cultura no científica puede ser *hoy* una circunstancia muy prometedora. La neutralidad de la ciencia pura la ha vuelto impura, la ha hecho incapaz o no deseosa de negar su colaboración a los teóricos y prácticos de la destrucción y de la explotación legalizadas. El aislamiento de la cultura no científica puede preservar el refugio y la reserva tan necesarios en los que se mantienen las verdades y las imágenes olvidadas o eliminadas. Cuando la sociedad tiende hacia la coordinación y la administración total (por medios científicos), la alienación de la cultura no científica se convierte en un requisito previo para la oposición y la negación. Que un poeta, un escritor o un estudiante de los clásicos conozca o no la segunda ley de la termodinámica o la "caída de la paridad" es cuestión suya; sin duda no le causarán ningún daño (tampoco sería peligroso que este saber hubiera de formar parte de la educación general). También puede ser completamente irrelevante para lo que tiene que decir. Pues el "orden natural" que las ciencias cuantificadoras definen y dominan no es *el* orden natural, y el "edificio científico del mundo físico" *no* es "en su profundidad, complejidad y articulación intelectual, la obra colectiva más maravillosa y bella de la mente huma-

na".[2] Me parece que el edificio de la literatura, del arte y de la música es infinitamente más maravilloso, bello, profundo, complejo y articulado, y creo que no se trata simplemente de una cuestión de gustos. El universo de la cultura no científica es un universo multidimensional en el que son irreductibles las "cualidades secundarias" y en el que toda la objetividad se halla cualitativamente relacionada al sujeto humano. La modestia científica oculta con frecuencia un absolutismo aterrador, un rechazo alegre de modos de pensamiento no científicos pero racionales al reino de la ficción, de la poesía o de las preferencias.

Me he referido a *Las dos culturas* porque el mensaje del libro no me parece simplemente una exhortación más a la conformidad disfrazada de racionalidad científica. La unión o la reunión de la cultura científica puede ser un requisito previo para el progreso más allá de la sociedad de la movilización total y de la defensa o la disuasión permanentes, pero no es posible realizar semejante progreso dentro de la cultura establecida de defensa o de disuasión que tan eficazmente sostiene la ciencia. Para conseguir este progreso, la ciencia debe liberarse a sí misma de la dialéctica fatal del Amo y el Esclavo que transforma la conquista de la naturaleza en el instrumento de la explotación

2. C. P. Snow, *The Two Cultures And a Second Look* (The New American Library, 1964), p. 20.

y en la tecnología de su perpetuación en formas "superiores". Con anterioridad a esta liberación de la ciencia, la cultura no científica preserva las imágenes y los fines que la ciencia, por sí misma, no define ni puede definir, esto es, los fines de la humanidad. Evidentemente, la reorientación de la ciencia implica cambios políticos y sociales, es decir, el surgimiento de una sociedad esencialmente diferente cuya pervivencia pueda prescindir de las instituciones de defensa y disuasión agresivas. En el interior de las instituciones establecidas, la preparación para esta eventualidad será primariamente algo negativo, esto es, la reducción de la presión abrumadora sobre los modos de pensamiento no conformistas, crítico-trascendentes; consistirá en contrarrestar el oligopolio del pseudoempirismo conductista.

Si le queda todavía algún sentido a la afirmación de Kant de que la educación no debe ser para la sociedad actual, sino para una sociedad mejor, la educación debería alterar también (y acaso principalmente) el lugar de la ciencia en las universidades y en la zona de "investigación y desarrollo" en su conjunto. El abrumador apoyo financiero generoso de que gozan hoy las ciencias físicas no es solamente un apoyo para la investigación y el desarrollo en interés de la humanidad, sino también en el interés contrario. Dado que no es posible disolver esta fusión de los contrarios dentro de la estructura del sistema social existente, acaso sea

posible lograr un pequeño progreso mediante una política de discriminación con respecto al apoyo y a las prioridades. Sin embargo, una política así supondría la existencia de gobiernos, fundaciones y empresas lo suficientemente poderosos y deseosos de reducir rigurosamente el *establishment* militar, lo cual es una hipótesis más bien poco realista. Se puede pensar en la creación de una reserva académica en la que la investigación científica se emprenda con completa independencia de las vinculaciones militares, donde el inicio, la continuación y la publicación de las investigaciones se deje en manos de un grupo de científicos independientes entregados a una tarea humanista. Dado que hoy existen muchas universidades y *colleges* que se niegan a comprometerse en toda investigación patrocinada por el gobierno que implique proyectos militares, todavía se podría propugnar la creación de alguna institución que no simplemente mantuviera esa regla, sino que propiciara activamente la publicación de documentos sobre abusos de la ciencia para fines inhumanos.

Actualmente, incluso estas ideas modestas y prudentes son descalificadas como necias y románticas y cubiertas de ridículo. El hecho de que estén condenadas ante el omnipotente aparato político y técnico de nuestra sociedad no destruye necesariamente el valor que puedan tener. En virtud de la unión impenetrable entre la racionalidad política y la racionalidad tecnológica, hoy, las ideas

que no se doblegan ante esta unión aparecen como irracionales y perjudiciales para el progreso: como reaccionarias. Por ejemplo, se oyen comparaciones entre la protesta contra los cada vez más importantes programas de exploración del espacio exterior y la oposición del aristotelismo medieval contra Copérnico y Galileo. Sin embargo, nada hay de regresivo en la insistencia en que toda la energía y todo el dinero dedicado al espacio exterior se dilapidan en la medida en que se dejan de emplear en la humanización de la tierra. Las innegables mejoras y descubrimientos técnicos resultantes de la conquista del espacio exterior deben ser valorados en términos de prioridades: la posibilidad de permanecer (acaso incluso de vivir) en el espacio exterior debería tener una prioridad inferior a la de abolir las condiciones de vida intolerables en la tierra. La idea de que es posible que ambos proyectos sean llevados adelante eficazmente al mismo tiempo y por la misma sociedad es una figuración ideológica. La conquista del espacio exterior puede acelerar y extender la comunicación y la información, pero lo que hay que preguntar es si éstas no son ya suficientemente rápidas y extensas, o incluso demasiado rápidas y extensas, para lo que se comunica y para lo que se hace. El antiguo concepto de *hybris* tiene un buen sentido no metafísico cuando se aplica a la destrucción forjada no por los dioses sino por el hombre. La racionalidad de la competencia (o, mejor, el con-

flicto) política y militar global no es necesariamente sinónimo de progreso humano. Cuando este último va ligado a lo primero, se hace aparecer la protesta contra esta vinculación como una forma de regresión irracional; pero esta perversión es a su vez obra de la política. Evidentemente, la idea de una educación dentro de la sociedad existente para una sociedad futura mejor es una contradicción, pero una contradicción que es preciso resolver si ha de darse el progreso.

LA LIBERACIÓN DE LA SOCIEDAD OPULENTA

Ensayo publicado en el libro colectivo *The Dialectics of Liberation*, compilado por David Cooper. Penguin Books, Londres, 1968.
© 1968 by Penguin Books Ltd., Harmondsworth, Middlesex.

Me siento muy contento al ver aquí tantas flores; por eso quisiera recordarles que las flores, por sí mismas, no tienen más poder que el de los hombres y mujeres que las protegen y las toman a su cuidado contra la agresión y la destrucción.

Como filósofo sin esperanza para el cual la filosofía se ha vuelto inseparable de la política, temo tener que dar hoy aquí una charla más bien filosófica, y debo solicitar la indulgencia de ustedes. Estamos tratando de la dialéctica de la liberación (expresión redundante, en realidad, pues creo que toda dialéctica es liberación); y no solamente de liberación en un sentido intelectual, sino de liberación que comprende al espíritu y al cuerpo, liberación que comprende toda la existencia humana. Piénsese en Platón: la liberación de la existencia en la caverna. Piénsese en Hegel: liberación en el sentido de progreso y libertad a escala histórica. Piénsese en Marx. Ahora bien: ¿en qué sentido toda dialéctica es liberación? Es liberación del sistema represivo, de un sistema malo y falso, ya se trate de un sistema

orgánico, de un sistema social, de un sistema mental o intelectual: liberación por las fuerzas que se desarrollan dentro de tal sistema. He aquí un punto decisivo. Y liberación en virtud de la contradicción engendrada por el sistema, precisamente porque es un sistema malo, falso.

Estoy empleando aquí intencionadamente términos filosóficos y morales; valores: 'malo', 'falso'. Pues sin un objetivo justificable objetivamente de una existencia humana mejor y libre, toda liberación puede carecer de significado; ser, a lo sumo, un progreso dentro de la servidumbre. Creo que también en Marx el socialismo *debe* ser. Este 'debe' pertenece a la esencia misma del socialismo científico. *Debe* ser; podríamos decir que se trata de una necesidad biológica, sociológica y política. Es una necesidad biológica en la medida en que una sociedad socialista, según Marx, ha de conformarse al mismo *logos* de la vida, a las posibilidades esenciales de una existencia humana, y ello no sólo mental o intelectualmente, sino también orgánicamente.

Vayamos ahora al presente y a nuestra propia situación. Creo que nos hallamos frente a una situación nueva en la historia, pues hoy tenemos que ser liberados de una sociedad que funciona relativamente bien, que es rica y poderosa. Estoy refiriéndome aquí a la liberación de la sociedad opulenta, es decir, de las sociedades industriales avanzadas. El problema con que nos enfrentamos

es la necesidad de liberación no ya de una sociedad pobre, no ya de una sociedad en desintegración, ni siquiera en muchos casos de una sociedad terrorista, sino de una sociedad que desarrolla en gran medida las necesidades materiales e incluso culturales del hombre —de una sociedad que, por emplear un *slogan,* entrega las mercancías a una parte de la población cada vez mayor—. Y eso implica que nos estamos enfrentando con la liberación de una sociedad donde la liberación carece aparentemente de una base de masas. Conocemos muy bien los mecanismos sociales de manipulación, adoctrinamiento y represión a los que se debe esta falta de una base de masas, y la integración de la mayoría de las fuerzas de oposición en el sistema social establecido. Pero debo subrayar una vez más que no se trata simplemente de una integración ideológica; que no se trata simplemente de una integración social; que precisamente se produce en una base fuerte y rica que posibilita que la sociedad se desarrolle y satisfaga las necesidades materiales y culturales mejor que nunca.

Sin embargo, el conocimiento de los mecanismos de manipulación o de represión, que llegan hasta el inconsciente mismo del hombre, no lo es todo. Creo que nosotros (y emplearé "nosotros" durante toda mi charla) hemos sido demasiado vacilantes, hemos estado demasiado confundidos, comprensiblemente confundidos, para insistir en las características radicales e integrales de una socie-

dad socialista, en su diferencia cualitativa de todas las sociedades establecidas: la diferencia cualitativa en virtud de la cual el socialismo es en realidad la negación de los sistemas establecidos, independientemente de lo productivos o lo poderosos que sean o puedan parecer. En otras palabras —y éste es uno de los muchos puntos en que estoy en desacuerdo con Paul Goodman—, nuestro fallo no ha consistido en haber sido demasiado inmodestos, sino en que hemos sido demasiado modestos. Hemos reprimido, por decirlo así, mucho de lo que deberíamos haber dicho y de lo que deberíamos haber acentuado.

Si hoy estas características integrales, estas características verdaderamente radicales que convierten a la sociedad socialista en una negación concreta de las sociedades existentes; si esta diferencia cualitativa aparece hoy como utópica, como idealista, como metafísica, ésa es precisamente la forma en que han de aparecer estas características radicales si han de ser realmente una negación concreta de la sociedad establecida, si el socialismo es en realidad la ruptura de la historia, la ruptura radical, el salto al reino de la libertad: una ruptura total.

Demos un ejemplo de cómo esta consciencia o semiconsciencia de la necesidad de una ruptura total así ha estado presente en algunas de las grandes luchas sociales de nuestra época. Walter Benjamin cita relatos según los cuales durante la

Comuna de París, en todas las esquinas de la ciudad de París había gente que disparaba contra los relojes de las torres de las iglesias, de los palacios, etc., y que consiguientemente expresaba consciente o semiconscientemente la necesidad de detener el tiempo, de que al menos había que detener el tiempo predominante, la sucesión temporal establecida, y que debía comenzar un tiempo nuevo —un énfasis muy fuerte en la diferencia cualitativa y en la totalidad de la ruptura entre la nueva sociedad y la antigua—.

En este sentido, quisiera discutir con ustedes aquí los requisitos previos reprimidos del cambio cualitativo. Hablo intencionadamente de "cambio cualitativo" y no de "revolución" porque sabemos de demasiadas revoluciones a través de las cuales se ha mantenido la sucesión de represión: de revoluciones que han sustituido un sistema de dominación por otro. Debemos volvernos conscientes de las características esencialmente nuevas que distinguen a una sociedad libre como una negación definitiva de las sociedades existentes, y debemos empezar por formular estas características, sin que importe lo metafísicas, sin que importe lo utópicas, e incluso diría sin que importe lo ridículas que puedan parecer a la gente normal en todos los campos, tanto a la derecha como a la izquierda.

¿Qué es la dialéctica de liberación de que nos ocupamos aquí? Es la construcción de una sociedad libre, construcción que depende en primer

lugar del predominio de la necesidad vital de abolir los sistemas de servidumbre establecidos y, en segundo lugar —y esto es decisivo—, que depende del compromiso vital, de la lucha, tanto consciente como subconsciente e inconsciente, por los valores cualitativamente diferentes de una existencia humana libre. Sin el surgimiento de esas necesidades y satisfacciones nuevas —las necesidades y las satisfacciones del hombre libre, sin que importe lo vastas que sean—, solamente se sustituiría un sistema de servidumbre por otro sistema de servidumbre. Y tampoco puede considerarse el surgimiento —y quisiera subrayar esto— de esas nuevas necesidades y satisfacciones como un mero subproducto, como la mera consecuencia de unas instituciones sociales cambiadas. Lo hemos visto ya, es un hecho de la experiencia. El desenvolvimiento de las nuevas instituciones puede ser realizado ya, y realizado por hombres con necesidades nuevas. Esto, de pasada, es la idea básica subyacente al propio concepto de Marx del proletariado como agente histórico de la revolución. Marx veía en el proletariado industrial al agente histórico de la revolución no solamente por ser la clase fundamental en el proceso material de la producción; no solamente porque constituía en aquella época la mayoría de la población, sino también porque esta clase era "libre" de las necesidades competitivas agresivas y represivas de la sociedad capitalista y, por tanto, al menos potencialmente, era

el portador de necesidades, objetivos y satisfacciones esencialmente nuevos.

También podemos formular esta dialéctica de liberación de una manera más brutal: como un círculo vicioso. La transición de la servidumbre voluntaria (tal como existe en gran medida en la sociedad opulenta) a la libertad presupone la abolición de las instituciones y de los mecanismos de represión. Y la abolición de las instituciones y mecanismos de represión presupone el predominio de la necesidad de liberación. En lo que concierne a estas necesidades, pienso que hemos de distinguir entre la necesidad de cambiar las condiciones de existencia intolerables y la necesidad de cambiar la sociedad en su conjunto. No son en absoluto idénticas, ni se hallan en absoluto en armonía. Si se trata de la necesidad de cambiar las condiciones de existencia intolerables, y existe al menos una posibilidad razonable de conseguirlo dentro de la sociedad establecida, con el desarrollo y el progreso de la sociedad establecida, entonces se trata simplemente de un cambio cuantitativo. El cambio cualitativo es un cambio del sistema mismo en su conjunto.

Quisiera señalar que la distinción entre cambio cuantitativo y cualitativo no se identifica con la distinción entre reforma y revolución. El cambio cuantitativo puede significar la revolución y puede conducir a ella. Sugeriría que sólo la conjunción de ambos es revolución en el sentido esencial de

paso de la prehistoria a la historia del hombre. En otras palabras: el problema con que nos enfrentamos es el punto en el cual la cantidad puede convertirse en cualidad, donde el cambio cuantitativo de las condiciones y de las instituciones puede convertirse en un cambio cualitativo que afecte a toda la existencia humana.

Hoy los dos factores potenciales de la revolución que acabo de mencionar se hallan separados. El primero predomina más en los países subdesarrollados, donde el cambio cuantitativo —es decir, la creación de condiciones de vida humanas— es en sí mismo un cambio cualitativo, pero no es todavía la libertad. El segundo factor potencial de la revolución, los requisitos previos de la liberación, existe potencialmente en los países industriales avanzados, pero estos requisitos son contenidos y pervertidos por la organización capitalista de la sociedad.

Pienso que nos enfrentamos con una situación en la que esta sociedad capitalista avanzada ha alcanzado un punto en el cual el cambio cuantitativo puede ser convertido técnicamente en cambio cualitativo, en liberación auténtica. Y precisamente contra esta posibilidad realmente fatal se moviliza y se organiza en todos los frentes la sociedad opulenta, el capitalismo avanzado, tanto en el interior como en el exterior.

Antes de continuar, permítaseme dar una breve definición de lo que entiendo por sociedad opulen-

ta. Un modelo de ella, naturalmente, es la sociedad americana actual, aunque incluso en los Estados Unidos es más que nada una tendencia todavía no traducida enteramente en realidad. En primer lugar, es una sociedad capitalista. Parece necesario que lo recordemos porque hay algunas gentes, incluso de la izquierda, que creen que la sociedad americana ya no es una sociedad clasista. Puedo asegurarles que sí lo es. Es una sociedad capitalista con una elevada concentración de poder político y económico; con un sector ampliado y que se sigue ampliando de automación y coordinación de la producción, de la distribución y de la comunicación; con propiedad privada de los medios de producción y que sin embargo depende de manera creciente de una intervención cada vez más activa y amplia del gobierno. Es una sociedad en la cual, como he dicho, las necesidades tanto materiales como culturales de la población de base son satisfechas a una escala jamás vista, pero de acuerdo con las exigencias y los intereses del aparato y de los poderes que lo controlan. Y es una sociedad que crece a condición de acelerar el despilfarro, el desgaste planificado y la destrucción, mientras que las capas inferiores de la población continúan viviendo en la pobreza y en la miseria.

Creo que estos factores están interrelacionados internamente, que constituyen el síndrome del capitalismo tardío, esto es, la aparentemente inseparable unidad —inseparable para el sistema— de

productividad y destrucción, de satisfacción de necesidades y represión, de libertad dentro de un sistema de servidumbre; es decir: la subyugación del hombre al aparato y la unidad inseparable de lo racional y lo irracional. Podemos decir que la racionalidad de la sociedad reside en su misma locura, y que la locura de la sociedad es racional en el grado en que es eficaz, en el grado en que entrega las mercancías.

La cuestión que debemos plantear ahora es la siguiente: ¿por qué necesitamos la liberación de una sociedad así, si es capaz —acaso en un futuro lejano, pero aparentemente capaz— de vencer la pobreza en un grado mayor que nunca, de reducir la servidumbre del trabajo y el tiempo de trabajo, y de elevar el nivel de vida? ¿Por qué necesitamos la liberación si el precio de las mercancías entregadas, el precio de esta confortable servidumbre lo paga gente que vive muy lejos de las metrópolis y muy lejos de su opulencia? ¿Por qué necesitamos la liberación si la propia sociedad opulenta apenas advierte lo que hace, cómo difunde el terror y la esclavización, cómo combate a la liberación en todos los rincones del globo?

Conocemos la debilidad tradicional de los argumentos emocionales, morales y humanitarios frente a esas conquistas tecnológicas, frente a la racionalidad irracional de semejante poder. Estos argumentos no parecen tener ningún peso frente a los hechos brutos —podríamos decir brutales— de la

sociedad y su productividad. Y, sin embargo, es solamente esta insistencia en las posibilidades reales de una sociedad libre, impedida por la sociedad opulenta, es solamente esta insistencia tanto en la teoría como en la práctica, tanto en la demostración como en la discusión, lo que todavía se interpone en el camino de la degradación completa del hombre al nivel de objeto, o mejor de sujeto/objeto, de la administración total. Es solamente esta insistencia lo que todavía se interpone en el camino del progresivo embrutecimiento del hombre y su conversión en un retrasado mental. Pues —y quisiera subrayar esto— el estado del bienestar capitalista es un estado guerrero. Debe tener un Enemigo, con E mayúscula; un Enemigo total; pues la perpetuación de la servidumbre, la perpetuación de la miserable lucha por la existencia ante los mismos ojos de las nuevas posibilidades de libertad activa e intensifica en esta sociedad una agresividad primaria hasta un grado, creo, desconocido hasta ahora en la historia. Y esta agresividad primaria debe ser movilizada de modos socialmente útiles o hará estallar el sistema mismo. De ahí la necesidad de un Enemigo, que debe estar ahí y que debe ser creado en caso de que no exista. Afortunadamente, me atrevo a decir, el Enemigo existe. Pero en esta sociedad su imagen y su poder deben ser hinchados más allá de toda medida para poder movilizar así esta agresividad de la sociedad opulenta de modos socialmente útiles.

El resultado es una existencia humana mutilada, impedida y frustrada: una existencia humana que defiende violentamente su propia servidumbre.

Podemos resumir la situación fatal con que nos enfrentamos. El cambio social radical es objetivamente necesario, en el sentido doble de que es la única oportunidad de salvar las posibilidades de libertad humana y, además, en el sentido de que están disponibles los recursos materiales y técnicos para la realización de la libertad. Pero mientras que esta necesidad objetiva se halla demostrablemente aquí, no prevalece la necesidad subjetiva de este cambio. No prevalece precisamente entre los sectores de la población considerados tradicionalmente como agentes del cambio histórico. La necesidad subjetiva es reprimida, una vez más, por una doble base: primeramente, en virtud de la satisfacción real de necesidades, y, en segundo lugar, por una manipulación y una administración científicas masivas de las necesidades —esto es, por un control social sistemático no solamente de la consciencia del hombre sino también de su inconsciente—. Este control se ha hecho posible por las propias conquistas de las mayores ciencias liberadoras de nuestra época, en la psicología, principalmente el psicoanálisis y la psiquiatría. Que pudieran convertirse y se hayan convertido al mismo tiempo en poderosos instrumentos de represión es, una vez más, uno de los aspectos terribles de la dialéctica de la liberación.

Esta divergencia entre la necesidad objetiva y la necesidad subjetiva altera completamente —sugiero yo— la base, las perspectivas y la estrategia de la liberación. Esta situación presupone el surgimiento de necesidades nuevas, cualitativamente diferentes e incluso opuestas a las necesidades agresivas y represivas predominantes: el surgimiento de un nuevo tipo de hombre, con un impulso vital, biológico, hacia la liberación, y con una consciencia capaz de rasgar completamente el velo material e ideológico de la sociedad opulenta. En otras palabras: la liberación parece afirmarse sobre la apertura y la activación de una dimensión profunda de la existencia humana, que está junto a la base material tradicional y por debajo de ella: no una dimensión idealista, superior y colocada por encima de la base material, sino una dimensión más material todavía que la base material, una dimensión por debajo de la base material. A continuación ilustraré lo que quiero decir.

El énfasis en esta nueva dimensión no significa sustituir la política por la psicología, sino lo contrario. En último término significa tomar en consideración el hecho de que la sociedad ha invadido incluso las raíces más profundas de la existencia individual, incluso el inconsciente del hombre. *Nosotros* debemos atacar las raíces de la sociedad en los individuos mismos, en los individuos que, a causa de la manipulación social, reproducen cons-

tantemente la sucesión de represión incluso a través de la mayor revolución.

Sugiero que este cambio no es simplemente un cambio ideológico. Está dictado por el desarrollo real de una sociedad industrial que ha introducido unos factores que anteriormente la teoría podía despreciar, y proceder correctamente al hacerlo. Está dictado por el desarrollo real de la sociedad industrial, por el tremendo crecimiento de su productividad material y técnica, que ha superado y vuelto anticuados los objetivos y las condiciones previas tradicionales de la liberación.

Nos enfrentamos aquí con la cuestión siguiente: la liberación de la sociedad opulenta, ¿es lo mismo que la transición del capitalismo al socialismo? La respuesta que apunto yo es que no es lo mismo si el socialismo se define simplemente como el desarrollo planificado de las fuerzas productivas y la racionalización de los recursos (aunque esto sigue siendo un requisito previo para toda liberación). Es lo mismo que la transición del capitalismo al socialismo si el socialismo se define en sus términos más utópicos, es decir, entre otras cosas, por la abolición del trabajo, la terminación de la lucha por la existencia —esto es, la vida como fin en sí misma y no ya como un medio para un fin—, y la liberación de la sensibilidad y la sensualidad humanas, no como un factor privado, sino como una fuerza para la transformación de la existencia humana y de su entorno. Conceder a

la sensibilidad y a la sensualidad sus propios derechos es, creo, uno de los objetivos básicos del socialismo integral. Se trata de características cualitativamente diferentes de una sociedad libre. Presuponen, como habrán podido ver ustedes ya, una trans-valoración total de los valores, una nueva antropología. Presuponen un tipo de hombre que rechace los principios de actuación que gobiernan las sociedades establecidas; un tipo de hombre que se haya liberado por sí mismo de la agresividad y la brutalidad inherentes a la organización de la sociedad establecida, y a su moralidad puritana e hipócrita; un tipo de hombre que sea biológicamente incapaz de combatir en las guerras y de crear sufrimiento; un tipo de hombre que tenga una buena consciencia del goce y del placer, y que trabaje, colectiva e individualmente, en favor de un entorno individual y social en que sea posible una existencia así.

La dialéctica de la liberación, al pasar de la cantidad a la cualidad, implica así, repito, una ruptura en la sucesión de represión que llega incluso a la dimensión profunda del propio organismo. Sin embargo, podemos decir que hoy el cambio cualitativo, la liberación, implica cambios orgánicos, biológicos y en el instinto al mismo tiempo que cambios políticos y sociales.

Las nuevas necesidades y satisfacciones tienen una misma base material, como he señalado ya. No son concebidas arbitrariamente, sino que son

la derivación lógica de las posibilidades técnicas, materiales e intelectuales de la sociedad industrial avanzada. Son inherentes a —y la expresión de— la productividad de la sociedad industrial avanzada, que desde hace mucho ha vuelto anticuadas todas las clases de ascetismo intramundano, toda la disciplina del trabajo en que se ha basado la moralidad judeo-cristiana.

¿Por qué está superando y negando esta sociedad este tipo de hombre, el tipo humano tradicional, y las formas de su existencia, así como la moralidad a la que debe gran parte de sus orígenes y de sus fundamentos? Esta nueva productividad, inaudita y no anticipada, consiente la idea de una tecnología de la liberación. Aquí solamente puedo señalar brevemente lo que tengo en la mente: tendencias tan sorprendentes y en realidad aparentemente utópicas como la convergencia de la técnica y el arte, la convergencia del trabajo y el juego, la convergencia del reino de la necesidad y el reino de la libertad. ¿Cómo? No ya sometidas a los dictados de la rentabilidad y la eficacia capitalistas; no ya sometidas a los dictados de la escasez, perpetuados hoy por la organización capitalista de la sociedad; el trabajo socialmente necesario y la producción material podrían y deberían convertirse (advertimos ya la tendencia) en algo cada vez más científico. La experimentación técnica, la ciencia y la tecnología podrían y deberían convertirse en un juego con las hasta ahora ocultas

—metodológicamente ocultas y bloqueadas— potencialidades de los hombres y de las cosas, de la sociedad y de la naturaleza.

Esto significa uno de los sueños más antiguos de toda la teoría y la práctica radical. Significa que la imaginación creadora, y no solamente la racionalidad del principio de actuación, se convertiría en una fuerza productiva aplicada a la transformación del universo natural y social. Significaría el surgimiento de una forma de realidad que es la obra y el medio de la sensibilidad y la sensualidad en el desarrollo del hombre.

Y añado ahora la idea terrible: significaría una realidad "estética", la sociedad como obra de arte. Ésta es hoy la más utópica, la más radical posibilidad de liberación.

¿Qué es lo que significa esto, en términos concretos? He dicho que no nos ocupamos aquí de la sensibilidad y la sensualidad privadas, sino de la sensibilidad y la sensualidad, la imaginación creadora y el juego, que se convierten en fuerzas de transformación. Como tales dirigirían, por ejemplo, la reconstrucción total de nuestras ciudades y del campo; la restauración de la naturaleza tras la eliminación de la violencia y la destrucción de la industrialización capitalista; la creación de espacio interior y exterior para la esfera privada, la autonomía individual, la tranquilidad; la eliminación del estrépito, de los auditorios esclavos, de la compañía forzada, de la polución, de la fealdad. No se

trata —nunca lo repetiré bastante— de exigencias románticas y *snobs*. Los biólogos han subrayado hoy que se trata de necesidades orgánicas del organismo humano, y que su insatisfacción, su perversión y su destrucción por la sociedad capitalista mutilan realmente el organismo humano, y no sólo en sentido figurado, sino en un sentido muy real y muy literal.

Creo que solamente en un universo así puede ser el hombre verdaderamente libre y se pueden establecer relaciones auténticamente humanas entre seres libres. Creo que la idea de un universo así presidió también el concepto de socialismo de Marx, y que estas necesidades y objetivos deben estar presentes en la reconstrucción de la sociedad desde el principio y no solamente al final o en un futuro lejano. De otro modo, las necesidades y satisfacciones que reproducen una sociedad represiva serían transportadas a la nueva sociedad. Los hombres represivos llevarían su represión a la sociedad nueva.

Ahora, en este punto más avanzado, la cuestión es: ¿cómo podemos considerar la aparición de esas necesidades y objetivos tan diferentes cualitativamente como necesidades y objetivos orgánicos, biológicos, y no ya como valores artificiales? ¿Cómo podemos considerar la aparición de estas necesidades y satisfacciones en el interior de la sociedad establecida y en contra de ella, es decir, con anterioridad a la liberación? Ésta era la dia-

léctica de que he partido, de que en un sentido muy preciso tenemos que ser libres para crear una sociedad libre.

Es innecesario decir que la disolución del sistema existente es la condición previa para semejante cambio cualitativo. Y cuanto más eficazmente actúa el aparato represivo de la sociedad opulenta, menos probable es una transición gradual de la servidumbre a la libertad. El hecho de que hoy no podamos identificar una clase específica o un grupo específico como fuerza revolucionaria no es una excusa para no utilizar todas y cada una de las posibilidades y métodos para detener los mecanismos de represión en el individuo. La difusión de la oposición potencial entre toda la población de base corresponde precisamente al carácter total de nuestra sociedad capitalista avanzada. Las contradicciones internas del sistema son más graves que nunca, y fácilmente se agravarán por la expansión violenta del imperialismo capitalista. Y no solamente las contradicciones más generales entre la tremenda riqueza social, por una parte, y el empleo destructor, agresivo y devastador de esta riqueza, por otra, sino contradicciones mucho más concretas, como la necesidad del sistema de automatizar, la reducción continuada de la base humana de fuerza de trabajo física en la reproducción material de la sociedad y, consiguientemente, la tendencia al agotamiento de los recursos de plusvalía. Finalmente, está la amenaza del desempleo

tecnológico que ni siquiera la sociedad más opulenta es ya capaz de compensar mediante la creación de trabajo cada vez más parasitario e improductivo: todas estas contradicciones existen. Como reacción a ellas, probablemente se incrementarán la represión, la manipulación y la integración.

Pero la respuesta está aquí, y se puede y se debe preparar la base. Hay que acabar con la consciencia mutilada y con los instintos mutilados. La sensibilidad y la consciencia de los nuevos valores trascendentes y antagonistas, todo esto está aquí. Y existen, existen aquí, precisamente entre los grupos sociales todavía no integrados y entre aquellos que por su posición privilegiada pueden atravesar el velo material de la comunicación y el adoctrinamiento de masas: los intelectuales.

Todos conocemos el prejuicio fatal que ha existido prácticamente desde el principio del movimiento obrero contra los intelectuales como catalizadores del cambio histórico. Es hora de preguntarse si este prejuicio contra los intelectuales, y el complejo de inferioridad de éstos que de él se deriva, no ha sido un factor esencial en el desarrollo tanto de las sociedades capitalistas como de las sociedades socialistas: en el desarrollo y debilitamiento de la oposición. Los intelectuales han acabado generalmente por organizar a los demás, por organizarlos en comunidades. Ciertamente no han utilizado la potencialidad que han tenido para organizarse a sí mismos; para organizarse a sí mis-

mos no solamente a nivel regional o nacional, sino a nivel internacional. Esta es en *mi opinión* una de las tareas más urgentes. ¿Podemos decir que los intelectuales son el agente del cambio histórico? ¿Podemos decir que los intelectuales son hoy una clase revolucionaria? La respuesta que daría es que no, que no podemos decir esto. Pero podemos decir —creo que podemos decir— que los intelectuales tienen una función preparatoria decisiva; nada más; pero a mi modo de ver eso es mucho. Por sí mismos no son ni pueden ser una clase revolucionaria; pero pueden convertirse en el catalizador y tener una función preparatoria —y ciertamente que no por primera vez, pues de hecho todas las revoluciones empiezan por ahí—, hoy acaso más que nunca. Pues —y también para esto tenemos una base muy material y muy concreta— en este grupo serán reclutados los detentadores de posiciones decisivas en el proceso productivo, y en el futuro más todavía que hasta ahora. Me refiero a lo que podemos llamar el creciente carácter científico del proceso de la producción material, en virtud de lo cual cambia el papel de los intelectuales. En este grupo se reclutarán los detentadores decisivos de las posiciones decisivas: científicos, investigadores, técnicos, ingenieros e incluso psicólogos, pues la psicología seguirá siendo un instrumento socialmente necesario, ya de servidumbre, ya de liberación.

Esta clase, la *intelligentsia*, ha sido llamada la

nueva clase obrera. Creo que esta denominación es cuando menos prematura. Los intelectuales son hoy —y no deberíamos olvidarlo— los beneficiarios predilectos del sistema establecido. Pero se encuentran también en la fuente misma de las notorias contradicciones entre la capacidad liberadora de la ciencia y su empleo esclavizador y represivo. Activar la contradicción manipulada y reprimida, hacerla actuar como un catalizador del cambio, he aquí una de las principales tareas de la oposición hoy. Sigue siendo y debe seguir siendo una tarea política.

Nuestra tarea es la educación, pero educación en un sentido nuevo. Hoy la educación, al ser tanto teoría como práctica, y práctica política, es algo más que la discusión, más que enseñar, más que aprender y escribir. A menos que vaya más allá de las aulas, más allá del instituto, de la facultad, de la universidad, la educación seguirá siendo impotente. Hoy la educación debe comprender el espíritu *y* el cuerpo, la razón *y* la imaginación, las necesidades intelectuales *y* del instinto, pues nuestra existencia entera ha pasado a ser el sujeto/objeto de la política, de la ingeniería social. Subrayo que no se trata de hacer políticas las facultades y las universidades, de politizar el sistema educativo. El sistema educativo es político ya. Sólo necesito recordarles a ustedes el grado increíble en que las universidades (estoy hablando de los Estados Unidos) están comprometidas por

enormes fondos para la investigación (cuya naturaleza conocen ustedes en muchos casos) del gobierno y de los diversos organismos paragubernamentales.

El sistema educativo *es* político, de modo que no somos nosotros quienes tratamos de politizarlo. Lo que propugnamos es una contra-política, opuesta a la política establecida. Y en este sentido debemos hacer frente a esta sociedad en su propia base de movilización total. Debemos hacer frente al adoctrinamiento para la servidumbre con el adoctrinamiento para la libertad. Cada uno de nosotros debe engendrar en sí mismo, y tratar de engendrar en los demás, la necesidad instintiva de una vida sin temor, sin brutalidad, sin estupidez. Y debemos comprender que podemos engendrar la repulsión instintiva e intelectual frente a los valores de una opulencia que difunde la agresividad y la represión por todo el mundo.

Antes de concluir quisiera decir dos palabras sobre los *hippies*. Me parece un fenómeno serio. Si estamos hablando del surgimiento de una repulsión instintiva frente a los valores de la sociedad opulenta, creo que es el lugar adecuado para examinarlo. Me parece que los *hippies*, como todo movimiento no conformista de izquierda, están divididos. Que hay dos partes, o partidos, o tendencias. Buena parte del movimiento es mera mascarada y bufonería a nivel privado, y consiguientemente, en realidad, como ha sugerido Gerassi,

completamente inofensivo; algo muy simpático y atractivo, pero nada más. Sin embargo, la cuestión no termina aquí. Hay entre los *hippies*, y especialmente en tendencias *hippies* como los *diggers* y los *provos*, un elemento político inherente, acaso todavía más en los Estados Unidos que aquí en Gran Bretaña. Se trata de la aparición cierta de nuevos valores y necesidades instintivos. Esta experiencia existe. Hay una sensibilización nueva contra el racionalismo eficaz y enfermo. Está la negativa a desempeñar los papeles de un juego rígido, de un juego que uno sabe que es rígido desde el principio; está la revuelta contra la limpieza compulsiva de la moralidad puritana y la agresión alimentada por esta moralidad puritana, tal como la vemos hoy en Vietnam, entre otras cosas.

Al menos esta parte de los *hippies*, en los que la rebelión sexual, moral y política forman un todo, es en realidad una forma de vida no agresiva: una demostración de una no-agresividad agresiva que consigue, al menos potencialmente, la manifestación de valores cualitativamente diferentes, una transvaloración de valores.

Toda educación es terapéutica: terapéutica en el sentido de liberar al hombre, por todos los medios disponibles, de una sociedad en que, tarde o temprano, va a ser transformado en una bestia, incluso si no lo advierte. La educación, en este sentido, es terapéutica, y hoy toda terapéutica es teoría política y práctica política. ¿Qué clase de

práctica política? Eso depende por completo de la situación. Difícilmente cabe imaginar que aquí discutamos esto en detalle. Sólo les recordaré las diversas posibilidades de manifestaciones, de descubrimiento de modos de manifestación flexibles que puedan hacer frente al empleo de la violencia institucionalizada; posibilidades de boicot y muchas otras cosas: todo lo que en realidad tiene una posibilidad razonable de reforzar las fuerzas de la oposición.

Podemos prepararnos para ello como educadores, como estudiosos. Diré una vez más que nuestro papel es limitado. No somos un movimiento de masas. No creo que en un futuro próximo veamos un movimiento de masas así.

Quisiera añadir una palabra sobre el llamado tercer mundo. No he hablado del tercer mundo porque mi tema era estrictamente la liberación de la sociedad opulenta. Estoy completamente de acuerdo con Paul Sweezy en que sin colocar dentro de la estructura del tercer mundo a la sociedad opulenta, ésta no resulta comprensible. Creo también que, aquí y ahora, debemos cargar el acento sobre las sociedades industriales avanzadas, sin olvidar hacer todo lo que está a nuestro alcance, y de todas las maneras posibles, por apoyar, teórica y prácticamente, la lucha de liberación en los países neocoloniales, los cuales, si no son la fuerza de liberación final, al menos contribuyen —y se trata de una contribución de importancia— al debilitamien-

to y a la desintegración potenciales del sistema imperialista mundial.

Nuestro papel como intelectuales es un papel limitado. En ningún caso debemos hacernos ilusiones. Pero todavía es peor sucumbir al derrotismo ampliamente difundido que presenciamos. Hoy el papel preparatorio es un papel indispensable. No creo ser demasiado optimista —en general no tengo fama de ser demasiado optimista— cuando digo que podemos ver ya los signos no solamente de que *Ellos* están aterrorizados y angustiados, sino que hay manifestaciones mucho más concretas, mucho más tangibles, de la debilidad esencial del sistema. Por consiguiente, sigamos adelante todo lo que podamos, sin hacernos ilusiones pero, más aún, sin derrotismo.

LA DIALÉCTICA Y LA LÓGICA DESPUÉS DE LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

Ensayo publicado originalmente en el libro colectivo *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought*, compilado por Ernest J. Simmons. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
© 1955 by the President and Fellows of Harvard College.

Acaso nada sea más revelador de las tendencias básicas del marxismo soviético que su tratamiento de la dialéctica.[1] La lógica dialéctica es la piedra angular de la teoría marxiana: guía el análisis del proceso prerrevolucionario y revolucionario, y se supone que este análisis, a su vez, dirige la estrategia en ambos períodos. Cualquier "revisión" fundamental de la lógica dialéctica que fuera más allá de la aplicación marxista de la dialéctica a una nueva situación histórica, no solamente revelaría una "desviación" de la teoría marxiana (de interés solamente dogmático), sino también una justificación teorética para una nueva estrategia. Por consiguiente, los intérpretes del stalinismo han llamado la atención, correctamente, sobre los acontecimientos que se producen en esta esfera. Han concluido que el marxismo soviético ha bajado de tono y detenido la dialéctica en interés de la justificación ideológica y de la protección de un régi-

1. Este artículo forma parte de un estudio más amplio sobre el marxismo soviético, realizado con una subvención del Instituto Ruso de la Universidad de Columbia

men que puede aparecer como regresivo y ser superado por el proceso dialéctico. La base principal para esta conclusión se ve en la reformulación por el marxismo soviético del concepto de contradicción dialéctica (tras la desaparición de la "negación de la negación" del vocabulario dialéctico) y de la relación entre base y sobrestructura, y en la reintroducción de la lógica formal.

La primera y más fundamental de estas revisiones aparentes es anterior a la segunda guerra mundial. Se distinguen ya contradicciones antagónicas y no-antagónicas en los representativos artículos de la *Bol'shaia sovietskaia entsiklopediia* (Gran Enciclopedia Soviética) sobre el "materialismo histórico" [2] y sobre la "ley de la unidad y el conflicto de contradicciones".[3] La distinción se hace fundamental en la ofensiva ideológica de Zhdanov en la controversia de Alexandrov (junio de 1947),[4] y desde entonces ha sido un rasgo decisivo de la dialéctica marxista soviética. En el último artículo de Stalin, la doctrina de las contradicciones no-antagónicas se convierte en el fundamento teorético de la "transición al comunismo".[5] Los otros dos acontecimientos en el desarrollo de la dialéctica marxista soviética pertenecen al período de posguerra y se hallan, en sustancia, estre-

2 Vol. XXIX (1935).
3. Vol. XLVII (1940).
4. *Bol'shevik*, n.° 16 (1947); *Voprosy filosofii*, n.° 1 (1947).
5. "Problemas Económicos del Socialismo en la U. R. S. S."

chamente relacionados. La formulación oficial de la relación entre base y sobrestructura se da en el contexto de "Marksizm i voprosy iazykoznaniia" (A propósito del marxismo en lingüística), de Stalin, en 1950; la reintroducción de la lógica formal en las escuelas fue decretada en 1944, pero la discusión amplia empezó solamente en 1948 y culminó en 1950-51.[6]

El intento de valorar la importancia de estos acontecimientos exige una breve consideración de la función de la dialéctica dentro del sistema del marxismo soviético en su conjunto. Por sí mismos, no revelan sus implicaciones filosóficas ni políticas —ni siquiera aparecen como "revisiones"—; veremos que cada una de las tres reformulaciones podría pasar por una inferencia perfectamente legítima y "ortodoxa" de la dialéctica tanto hegeliana como marxiana. Pero mientras que ni uno solo de los conceptos dialécticos básicos ha sido revisado o rechazado en el marxismo soviético, la función de la dialéctica misma ha sido alterada significativamente: de ser un modo de pensamiento crítico destinado a guiar la práctica marxista, ha sido transformada en un sistema universal fijo que ya no está intrínsecamente vinculado con la práctica real. La transformación misma forma parte de la reorientación del marxismo en términos del desa-

6. Hay un resumen de la discusión en *Voprosy filosofii*, n.° 6 (1951).

rrollo de la sociedad capitalista desde el cambio de siglo aproximadamente. A continuación trataremos de indicar algunos de los factores que han alterado la relación entre el marxismo y la realidad que el marxismo se proponía cambiar.

El fondo histórico de la transformación del marxismo lo ha dado la transición del capitalismo libre del siglo XIX (el período del liberalismo) al "capitalismo organizado" del siglo XX. El tremendo aumento de la productividad ha conducido a una elevación considerable del nivel de vida en los países industriales avanzados, elevación de la que ha participado el movimiento obrero organizado. Consiguientemente, la posición de clase del proletariado marxista ha cambiado: una gran parte de las clases trabajadoras tiene ahora un interés creado en la sociedad cuya "negación absoluta" se suponía que representaban. Para los teóricos marxistas, la tendencia hacia la colaboración de clase, el crecimiento del trade-unionismo y de la socialdemocracia, aparecían no solamente como una falsa estrategia, sino incluso como una amenaza a la concepción marxiana básica de la teoría y la práctica socialistas. En su lucha contra el revisionismo y el economicismo, Lenin respondió a esta amenaza con una reorientación decisiva. Su teoría del bolchevismo llegó a equivaler al reconocimiento de que las fuerzas revolucionarias tenían que ser recreadas y organizadas desde fuera e incluso contra el "interés inmediato" del proletariado, cuya cons-

ciencia de clase fue secuestrada por el sistema en que aquellas fuerzas actuaban. La doctrina bolchevique del papel predominante de la dirección del partido como vanguardia revolucionaria fue fruto de las condiciones nuevas de la sociedad occidental (las condiciones de "imperialismo" y "capitalismo monopolista") y no tanto de la personalidad o la psicología de los marxistas rusos. El creciente poder del capitalismo avanzado, la cooperación de la socialdemocracia occidental con esta sociedad, el leninismo y la idea de "romper la cadena capitalista por su eslabón más débil" son otras tantas partes y etapas de una sola e idéntica tendencia histórica. Pero aunque la reorientación leninista preveía el desarrollo del "socialismo en un solo país", es decir, *fuera* de los centros de la civilización industrial avanzada, e implica así una modificación básica del marxismo, Lenin no llevó más lejos esa reorientación estratégica. Siguió siendo "ortodoxo". De acuerdo con la ortodoxia marxista, al principio consideró la revolución bolchevique como un preliminar de la revolución en uno de los países capitalistas avanzados, o sea, en Alemania. La política leninista durante los primeros años de la dictadura bolchevique fue de tanteo, en el sentido de que confiaba en gran medida en el funcionamiento de la dialéctica revolucionaria *dentro* del mundo capitalista. El "socialismo en un solo país" sólo se convirtió en algo definitivo cuando definitivo resultó el fracaso de las revoluciones centro-

europeas, es decir, después de 1921. La construcción del socialismo sobre una base atrasada y (durante un largo período futuro) aislada no encontraba una guía teorética en la teoría marxiana. Lenin y, también, Stalin jamás abandonaron la idea de que el "socialismo en un solo país" sólo podía vencer finalmente mediante el triunfo del socialismo en las condiciones industriales avanzadas de Occidente. En este aspecto, el stalinismo siguió siendo tan ortodoxo como el leninismo.

En seguida, sin embargo, el crecimiento del estado soviético hasta convertirse en una fuerte potencia nacional e internacional condujo a una unificación e integración del mundo occidental que hizo que la espera de un derrumbamiento interno del capitalismo pareciera menos realista que nunca. Este "desarrollo desigual hacia el socialismo" dentro y fuera de la Unión Soviética engendró la grieta entre teoría y práctica característica del marxismo soviético. El objetivo seguía siendo el mismo, pero las vías y los medios para alcanzarlo se habían vuelto muy diferentes. Como resultado de los cambios históricos en el terreno internacional, el portador histórico de la dialéctica revolucionaria no era ya el proletariado industrial de los países industriales avanzados, sino el estado soviético. Su desarrollo iba a ser interpretado en términos de una dialéctica socialista y no ya capitalista, en términos de contradicciones no-antagónicas más que en términos de contradicciones antagónicas.

Y fuera de la órbita soviética, estaba todavía la dialéctica del capitalismo. Durante el período stalinista, la interrelación entre ambas fue casi un tabú. Sólo recientemente han aparecido indicios de que, de acuerdo con una reorientación general de la política soviética, se define de nuevo el problema de la dialéctica. Para comprender las implicaciones de este proceso será necesaria una reformulación de la función original de la dialéctica marxiana.

Marx elaboró su dialéctica como un instrumento conceptual para comprender una sociedad intrínsecamente antagónica. La disolución de las nociones fijas y estables de filosofía, de economía política y de sociología en sus contradictorios componentes equivalía a "reflejar" la estructura real y el movimiento de esa sociedad: la dialéctica era la reproducción teórica de lo que ocurría en la realidad. Para reproducirlo adecuadamente, y proporcionar la verdadera teoría de esta sociedad, las categorías tradicionales tenían que ser nuevamente definidas puesto que, en vez de revelar lo que ocurría, lo ocultaban. La teoría de la sociedad tenía que ser elaborada según sus propios términos. Pero la relación dialéctica entre la estructura del pensamiento y la estructura de la realidad no es simplemente la relación de correspondencia y reflejo. Si Hegel, consistentemente, contraviene la distinción claramente establecida entre el pensamiento y su objeto, si habla de "contradicciones"

(que es un término "lógico") de la realidad, del "movimiento" de los conceptos, de la cantidad que se "convierte" en cualidad, en realidad estipula una identidad específica entre el pensamiento y su objeto, los asimila el uno al otro. Pero puede presumirse que la sabiduría de sus críticos, los cuales señalan que Hegel confunde dos ámbitos especialmente diferentes, no excedió los alcances de su inteligencia y de su consciencia. Según Hegel, la distinción tradicional entre idea y realidad es "abstracta"; falsea y prejuzga la relación real. El pensamiento y su objeto tienen un común denominador, que es a su vez "real", que constituye la sustancia tanto del pensamiento como de su objeto. Este común denominador, esta estructura común al pensamiento y al objeto es la estructura del Ser como proceso que comprende al hombre y a la naturaleza, a la idea y a la realidad. El proceso del pensamiento, si es verdadero, esto es, si "aprehende" la realidad, si es el concepto *(Begriff)* de su objeto, *es* el proceso en el que el objeto se constituye a sí mismo, se convierte en lo que es, se desarrolla a sí mismo. Este proceso aparece como tal en tres ámbitos diferentes del Ser: en la naturaleza, en la historia propiamente dicha y en el pensamiento "puro" (Lógica). Éstos son estadios de "realización" esencialmente diferentes, realidades esencialmente distintas. La Lógica de Hegel, lejos de borrar esas diferencias, es precisamente su elaboración. Pero su estructura común

y su común *telos* (razón: la realización del sujeto libre) instituye para Hegel la supremacía de la Idea, la realidad del logos. El (verdadero) proceso del pensamiento es un proceso "objetivo" en sentido estricto. Así, cuando Hegel habla de una idea que se convierte en otra, dice que la idea, por mediación del pensamiento, revela contenidos que al principio parecen extraños e incluso opuestos a esta idea; el pensamiento solamente reproduce el movimiento de la realidad objetiva de la cual la idea es una parte esencial. Lo que ocurre en el proceso del pensamiento no es que una idea sea sustituida por otra más adecuada a la realidad, sino que la misma idea despliega su contenido original —una dinámica que es la de la realidad comprendida en la idea—. La realidad tiene (o, mejor, es) su propio logos, y, así, su propia lógica. Y esto no es sólo una manera de hablar. Desde que los griegos definieron por primera vez la esencia del Ser como logos, la idea de la esencia lógica de la realidad (y de la realidad de la lógica) ha dominado el pensamiento occidental; la dialéctica hegeliana es solamente su último gran desarrollo.

La "subversión" marxiana de la dialéctica de Hegel sigue estando vinculada a esta idea. Las fuerzas impulsoras que se hallan por detrás del proceso social no son determinados antagonismos y conflictos, sino *contradicciones,* pues constituyen el logos mismo del sistema social del cual surgen y al cual definen. Según Marx, (el logos de) la

sociedad capitalista se condena a sí misma(o): su economía funciona normalmente sólo a través de crisis periódicas; la creciente productividad del trabajo sostiene la escasez y la fatiga; el aumento de la riqueza *perpetúa* la miseria; el progreso es deshumanización. Específicamente, como Marx pretende mostrar en *El Capital,* es el libre contrato de trabajo y el justo cambio de equivalentes lo que genera la explotación y la desigualdad; la realización de la libertad, la igualdad y la justicia es lo que las convierte en su contrario.[7]

La racionalidad del sistema es contradictoria en sí misma: las mismas leyes que gobiernan el sistema conducen a su destrucción. Estas leyes se originan en las relaciones de sociedad básicas en que entran los hombres al reproducir su vida: con este fundamento materialista, el logos es concebido como una estructura *histórica* concreta, y la dinámica lógica como una dinámica *histórica* concreta.

Esta breve reformulación de algunos de los conceptos básicos de la dialéctica puede servir para ilustrar la hipostatización que ha experimentado ésta en el marxismo soviético. Aquí, la dialéctica se identifica con el método y la "teoría del conocimiento" del marxismo, y este último con la única "concepción del mundo" verdaderamente científica

7. *El Capital,* I, IV.

del partido comunista.[8] Acaso se puede llamar "concepción del mundo" a la teoría marxiana, pero como tal pretende dar validez a las generalidades filosóficas abstractas por su contenido histórico concreto. No hay duda de que el materialismo dialéctico puede ser presentado como una serie de supuestos generales, categorías y conclusiones, pero el esquema general se anula inmediatamente a sí mismo, pues sus categorías sólo cobran vida en su uso dialéctico. Consiguientemente, al tratar de presentar la dialéctica "como tal", los marxistas soviéticos no pueden hacer otra cosa que abstraer ciertos principios del análisis dialéctico concreto de los "clásicos", ilustrarlos y compararlos con el pensamiento "no dialéctico". Los principios son los enumerados en "Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico" de Stalin, los cuales, a su vez, son únicamente una paráfrasis de las proposiciones de Engels en *Dialéctica de la Naturaleza*.[9] En términos de la dialéctica de Hegel y de Marx, esos principios no son verdaderos ni falsos: son conchas vacías. Hegel pudo desarrollar los principios de la dialéctica en el medio de la universalidad, como una ciencia de la Lógica, porque para él la estructura y el movimiento del Ser era el del pensamiento y alcanzaba su verdad en la

8. Vid. el informe sobre los resultados de la discusión del problema de la lógica en *Voprosy filosofii*, n.° 6 (1951).

9. Para la "omisión" de la "negación de la negación", vid. *infra*, p. 140.

idea absoluta; la teoría marxiana, sin embargo, que rechaza la interpretación hegeliana del Ser en términos de la idea, ya no puede desplegar la dialéctica como lógica: su medio es ahora la realidad histórica, y su universalidad es la de la historia.

El problema de si la dialéctica marxiana es aplicable o no a la naturaleza debe ser cuando menos mencionado aquí porque el énfasis sobre la dialéctica de la naturaleza es un rasgo que distingue al marxismo soviético, en contraste con Marx e incluso con Lenin. Si la dialéctica marxiana, en su estructura conceptual, es una dialéctica de la realidad *histórica*, entonces incluye la naturaleza en la medida en que esta última forma parte en sí misma de la realidad histórica (en el *Stoffwechsel* entre hombre y naturaleza, en la dominación y explotación de la naturaleza, en la naturaleza como ideología, etc.). Pero precisamente en la medida en que la naturaleza se investiga haciendo *abstracción* de estas relaciones históricas, en las ciencias naturales, por ello mismo parece quedar fuera del dominio de la dialéctica. No es accidental que en la *Dialéctica de la Naturaleza* de Engels los conceptos dialécticos aparezcan como meras analogías, metafóricas y sobreañadidas al contexto; son sorprendentemente vacíos o lugares comunes comparados con la exacta concreción de los conceptos dialécticos en los escritos económicos y socio-históricos. Y es la *Dialéctica de la Natura-*

leza lo que se ha convertido en la fuente auténtica, citada constantemente, para la dialéctica en el marxismo soviético. Ello es inevitable, pues si "la dialéctica reina en todas partes",[10] si el materialismo dialéctico es una "concepción científica del mundo", entonces los conceptos dialécticos deben ser corroborados primera y principalmente en las más científicas de todas las ciencias: las ciencias de la naturaleza. La consecuencia es una deshistorización de la historia.

La hipostatización soviética de la dialéctica, convirtiéndola en una concepción del mundo científica y universal, implica la división de la teoría marxiana en materialismo dialéctico y materialismo histórico, siendo este último la "extensión" y la "aplicación" del primero al "estudio de la sociedad y de su historia".[11] La división carecería de sentido para Marx, para quien el materialismo dialéctico era de arriba abajo materialismo histórico. En el marxismo soviético, el materialismo histórico se convierte en una rama particular del sistema científico y filosófico general del marxismo, el cual, codificado en una ideología e interpretado por los funcionarios del partido, justifica la política y la práctica.

La importancia de esta transformación para el

10. K. S. Bakradze, "Sobre la Relación entre Lógica y Dialéctica", *Voprosy filosofii*, n.° 2 (1950).

11. Stalin, "Sobre el materialismo histórico y el materialismo dialéctico".

estado soviético es tan obvia que generalmente se descuidan algunas implicaciones importantes. La dimensión de la historia, que en la teoría marxiana es la dimensión determinante y corroboradora de la dialéctica, es, en el marxismo soviético, un campo especial en el que las leyes suprahistóricas se afirman a sí mismas. Estas últimas, ordenadas en un sistema de proposiciones universal, se convierten en las fuerzas últimamente determinantes tanto en la historia como en la naturaleza. Así, el proceso dialéctico ya no se interpreta en sentido estricto como un proceso histórico: la historia se reifica más bien como una segunda naturaleza. Los progresos soviéticos, consiguientemente, consiguen la dignidad de las leyes naturales objetivas por las que supuestamente se rigen y que, si se comprenden y se toma consciencia de ellas, corregirán finalmente todos los defectos y conducirán a la victoria final sobre las fuerzas opuestas. Si algo distingue notablemente al marxismo soviético de la teoría marxiana anterior, es —aparte de la codificación de la teoría marxiana en la forma de una ideología— la interpretación de los procesos sociohistóricos en términos de un determinismo objetivo. Por ejemplo, en *Marksistskii dialekticheskii metod* (El método dialéctico marxista) de Rosental, el desarrollo capitalista, la transición al socialismo y el subsiguiente desarrollo de la sociedad soviética a través de sus diversas fases se presentan como el despliegue de un sistema de fuerzas objetivas que

no podrían haberse desplegado de otra manera. El énfasis de Stalin en la sobrestructura como una "poderosa fuerza activa" que contribuye a que la base asuma su forma apropiada [12] no contradice esta inclinación. No solamente la actividad de la sobrestructura misma se deriva de la base, sino que, dos años después, Stalin insiste en que las "leyes de la economía política bajo el socialismo son leyes objetivas... que actúan independientemente de nuestra voluntad", y en que el estado puede "confiar" en ellas y utilizarlas conscientemente y según un plan, pero no abolirlas ni siquiera modificarlas.[13] Sin duda, se pone un énfasis acentuado en el papel dirigente del estado y del partido comunista y de su dirección, que detenta el monopolio de la interpretación y formulación de las leyes dialécticas, y en el patriótico heroísmo del pueblo soviético, pero su acción y su éxito únicamente son posibles por su comprensión y obediencia de las leyes de la dialéctica. A primera vista, parece que esto es el "Marx ortodoxo". Marx y Engels mantuvieron siempre que el proceso histórico está gobernado por leyes objetivas, que operan con la fuerza inexorable de las leyes de la naturaleza. Sin embargo, en tanto que leyes objetivas, siguen siendo leyes *históricas*, leyes de la historia; expresan la relación dialéctica entre el hombre y la

12. "Marksizm i voprosy iazykoznaniia".
13. "Problemas económicos...", ref. 5.

naturaleza, entre la libertad y la necesidad. La objetividad de estas leyes preserva el "factor subjetivo": contienen al sujeto como agente consciente; no simplemente como el servidor y ejecutor obediente de las leyes, sino como el mediador por cuyas acciones y pensamientos únicamente las leyes históricas se convierten en leyes. La proposición de Marx de que "el hombre mismo es la base de su producción material tanto como de cualquier otra producción" [14] es algo más que una observación incidental; en realidad proclama el primer principio de la interpretación materialista de la historia, que empieza a tomar cuerpo en formulaciones como éstas:

> El hombre solamente tiene que aprender a conocerse a sí mismo, a medir todas las condiciones de existencia con relación a sí mismo, a juzgarlas de acuerdo con su propia esencia, a organizar su universo de un modo verdaderamente humano, de acuerdo con las exigencias de su naturaleza, y habrá resuelto el enigma de nuestra época... En la historia no vemos la revelación de Dios, sino la del hombre, y solamente la del hombre...[15]

Y estas formulaciones no son características solamente del período inicial de la formación de Marx

14. MARX, *Theorien uber den Mehrwert*, ed. Kautsky (Stuttgart, 1910), I, 388.

15. ENGELS, "Die Lage Englands, 1844", *Marx/Engels Gesamtausgabe*, ed. del Instituto Marx-Engels (Moscú, 1930), II, Parte I, 427-428.

y Engels.[16] Si, a partir de 1848, y especialmente en *El Capital*, el factor subjetivo parece completamente absorbido por los factores objetivos determinantes, este desplazamiento del acento y la fuerza está causado porque la teoría marxiana se concentra en la "crítica de la economía política" del capitalismo. Una de las principales proposiciones de esta crítica es que las leyes económicas del capitalismo se afirman por sí mismas "a espaldas" de los individuos. La superioridad ciega de los factores objetivos, el sacrificio del sujeto aparece para Marx como un resultado de la "esclavización del hombre por los productos de su trabajo". Sin embargo, el objetivo sigue siendo el restablecimiento del sujeto.

En contraste con ello, el marxismo soviético subordina los factores subjetivos a los objetivos de una manera que convierte el proceso dialéctico en un proceso mecanicista. Resulta característica la interpretación de la relación entre necesidad y libertad: se trata del problema clave tanto de la dialéctica hegeliana como de la dialéctica marxista, y hemos visto que es también un problema clave en la propia idea del socialismo. El marxismo soviético redefine la libertad como "necesidad reconocida".[17] La fórmula sigue la reformulación

16. Para una discusión de este problema, vid. LEONARD KRIEGER, "Marx and Engels as Historians", *Journal of History of Ideas*, XIV, n.º 3 (junio 1955), 396 ss.

17. Por ejemplo, M. D. KAMMERI, en *Voprosy filosofii*, n.º 6 (1952).

por Engels de la definición de Hegel según la cual la libertad es "percepción de la necesidad".[18] Pero para Hegel, la libertad no es simplemente "percepción" de la necesidad, sino necesidad comprendida *(begriffene)*. La necesidad, como tal, es realizada *y superada (aufgehoben)* en la libertad. La mera "percepción" nunca puede convertir la necesidad en libertad; la necesidad "comprendida" de Hegel no es "simplemente la libertad de negación abstracta, sino libertad concreta y positiva"; solamente así es la "verdad" de la necesidad. La transición de necesidad a libertad es transición a una dimensión del Ser fundamentalmente distinta, y Hegel dice que es la "más difícil" de las transiciones dialécticas.[19]

El marxismo soviético minimiza esta transición y asimila la libertad a la necesidad, tanto en la ideología como en la realidad. Esta asimilación se expresa en la interpretación marxista soviética del cambio dialéctico, esto es, del desarrollo socio-histórico de un estadio a otro. La interpretación misma se une a la concepción teorética heredada. La dialéctica marxiana estipula que las contradicciones que determinan la estructura y la orientación de un sistema social cambian cuando se produce un cambio del sistema. El marxismo soviético equi-

18. *Anti-Dühring*, Parte Primera, cap. XI.
19. *Encyclopedia...*, Vol. I, pp. 158-159. *Ciencia de la Lógica*, Libro I, sec. III, cap. III, C.

para las "contradicciones antagónicas" (los "conflictos") a las sociedades clasistas, y las "contradicciones no-antagónicas" a las sociedades sin clases y a las sociedades socialistas. Las primeras son irreconciliables y solamente pueden ser "resueltas" por explosión; las últimas son susceptibles de solución gradual por medio de un control político y social "científico".[20] Pero en ambos casos las contradicciones tienden hacia un cambio cualitativo del sistema social; solamente sobre la base de una sociedad sin clases el paso de la cantidad a la cualidad es "no-explosivo".

La eliminación de las "explosiones" del proceso dialéctico es inherente a la propia concepción marxiana. Según Marx, el carácter "catastrófico" del tránsito de la cantidad a la cualidad pertenece al reino de las fuerzas socioeconómicas incontroladas que actúan ciegamente; con el establecimiento del socialismo, estas fuerzas pasan a estar bajo el control racional de la sociedad en su conjunto, la cual regula autoconscientemente su lucha con la naturaleza y con sus propias contradicciones. Por otra parte, el cambio en el modo de transición de un estadio a otro está ya estipulado en el sistema de Hegel: cuando se ha alcanzado el nivel de la

20. Vid. además de las referencias arriba citadas, M. M. Rosenthal, *Marksistskii dialekticheskii metod* (Moscú, 1951), pp. 283 ss., S. P. Dudel, "K voprosu o edinstve i bor'be protivopolozhnosti kak vnutrennem soderzhanii protsessa razvitiia", *Voprosy dialekticheskogo materializma* (Moscú, 1951), pp. 73 ss.

racionalidad libre y consciente de sí ("Ser-en-y-para-sí"), esta racionalidad gobierna también las transiciones ulteriores a ese nivel. De manera similar, Marx aplicó la noción de "negación de la negación" específicamente al desarrollo capitalista. La "producción capitalista" es la que, con la necesidad de una "ley natural", engendra su propia negación: el socialismo es esta "negación de la negación".[21] El marxismo soviético pretende que la revolución bolchevique ha creado una base cualitativamente nueva, la base para el socialismo. Consiguientemente, Stalin se desprende de la "ley de negación de la negación" en su tabla de leyes dialécticas. Además, según el marxismo soviético, la base socialista hace posible, dentro de la estructura de un plan central, un ajuste constante y consciente de las relaciones de producción al crecimiento de las fuerzas productivas. Incluso la contradicción básica es susceptible de control. El tratamiento de la dialéctica refleja simplemente estas proposiciones fundamentales. La "revisión" marxista soviética es "ortodoxa". Puesto que los marxistas soviéticos mantienen que la sociedad soviética es una sociedad socialista, la dotan de acuerdo con ello de las características dialécticas correspondientes. Lo que está implicado no es una revisión de la dialéctica, sino la pretensión de so-

21. *El Capital*, I, XXIV.

cialismo para una sociedad no socialista. La propia dialéctica, en la forma ortodoxa transmitida, se utiliza para acreditar esta pretensión.

Todo esto parece confirmar que el tratamiento marxista soviético de la dialéctica sirve precisamente para proteger y justificar el régimen establecido eliminando o minimizando todos aquellos elementos de la dialéctica marxiana que señalan una continuación del desarrollo socio-histórico más allá de este régimen, hacia un futuro cualitativamente diferente. En otras palabras: el marxismo soviético representaría la "detención" de la dialéctica en interés del estado de cosas predominante; la ideología seguiría la detención del socialismo en la realidad. Sin embargo, la situación es más complicada. Ni la ideología soviética ni su aplicación son inmunes a la dinámica histórica objetiva, la cual, pretende el régimen, es su base y su ley suprema. Incluso el plan más centralizado y totalitario sigue estando sometido a esta dinámica, la cual, en gran medida, opera fuera del alcance de los poderes planificadores. Parece que la evolución internacional tras la segunda guerra mundial, y en especial la estabilidad interna y la integración intercontinental del mundo occidental, empuja a la Unión Soviética hacia una reorientación general que exige la intensificación de los esfuerzos por resolver las "contradicciones internas" a fin de romper el punto muerto en el terreno

de las "contradicciones externas".[22] En el lenguaje marxista soviético, las contradicciones internas se derivan del retraso todavía persistente de las relaciones de producción con relación a las fuerzas productivas,[23] y la corrección gradual de este retraso ha de ser emprendida a través de medidas que preparen la "transición al comunismo". Esta tendencia conduciría también a cambios en la "sobrestructura". De acuerdo con la asimilación de la ideología a la realidad, la tendencia no solamente podría advertirse en la ideología, sino incluso ser anticipada en ella. Acontecimientos recientes en el tratamiento de la dialéctica del marxismo soviético parecen confirmar esta suposición. Se advierte que se están haciendo preparativos ideológicos para aumentar la flexibilidad del régimen; preparativos ideológicos que irían paralelos a un nuevo ajuste de las relaciones de producción y niveles de consumo a la creciente capacidad productiva, y a un ajuste correspondiente de la estrategia internacional.

Esta tendencia parece reflejarse precisamente en la posición marxista soviética que aparece como una defensa contra la aplicación de la lógica dia-

22. He intentado desarrollar esta tesis en mi estudio sobre el marxismo soviético [Hay trad. cast., *El marxismo soviético*, Madrid, Alianza editorial, 1969. *(T.)*]. Para la distinción entre contradicciones internas y externas, vid., de STALIN, *Kitogam rabot XIV konferentsii RKP (b). Doklad aktivu moskovskoi organizatsii RKP (b), 9 maia 1925 g.* (Moscú, 1933).

23. STALIN, "Problemas Económicos...", cit.

léctica al actual estado de cosas: esto es, la restauración de la lógica formal. La discusión reciente de la relación entre lógica formal y lógica dialéctica estuvo ligada enteramente a "A propósito del marxismo en lingüística" de Stalin. Allí Stalin había señalado que es incorrecto y "no marxista" hablar del "condicionamiento de clase" del lenguaje y considerar un "lenguaje socialista" específicamente. Había mantenido que el lenguaje "difiere en principio" de una "sobrestructura", pues no cambia con la base, sino que sobrevive a esta o aquella base; no lo crean determinadas clases a las que "sirve", sino que es producido por la sociedad en su conjunto a lo largo de los siglos. Por la misma razón —sostiene ahora el marxismo soviético— es incorrecto tratar la lógica formal como sometida al "condicionamiento de clase" y considerar una "lógica soviética" específica correspondiente a la nueva base de la sociedad soviética.[24] El informe acerca de los resultados de la discusión sobre la lógica resume: "las formas lógicas y las leyes del pensamiento no son una sobrestructura superior a —y colocada por encima de— la base..." "La lógica formal es la ciencia de las leyes elementales y de la forma del pensamiento correcto." "No hay dos lógicas formales, una lógica antigua, metafísica, y una lógica nueva, dialéctica... Hay solamente una lógica formal, univer-

24. V. I. Cherkesov, en *Voprosy filosofii*, n.° 2 (1950).

salmente válida..." [25] La lógica dialéctica no niega, anula o contradice la validez de la lógica formal; la primera pertenece a una dimensión del saber diferente y está relacionada con la última como la matemática superior con la matemática elemental.

No nos preocupamos aquí por el curso y las conclusiones de la discusión.[26] De manera significativa, el cambio de tendencia se anuncia por un retorno a la ortodoxia marxiana tras las "desviaciones izquierdistas de Marr". Según la teoría marxiana, ni el lenguaje ni la lógica como tales pertenecen a la sobrestructura: pertenecen más bien a las condiciones previas de las propias relaciones básicas de sociedad; como instrumentos de la comunicación y del conocimiento, son indispensables para establecer y sostener estas relaciones. Solamente determinadas manifestaciones del lenguaje y del pensamiento son sobrestructura; por ejemplo, el arte, la filosofía o la religión. Siguiendo la concepción marxiana, la discusión soviética distinguía entre la lógica misma y las *ciencias* de la lógica: como interpretaciones específicas de la lógica, algunas de estas últimas podían ser clasificadas como ideológicas.[27] Pero ni la dialéctica hege-

25. *Voprosy filosofii*, n.° 6 (1951).

26. Se hallan resumidos en *Voprosy filosofii, ibid.*, y en Gustav Wetter, *Der dialektische Materialismus* (Viena, 1952), pp. 544 y sig. [hay trad. cast., Madrid, Taurus, 1969 (T.)].

27. I. I. Osmakov, en *Voprosy filosofii*, n.° 3 (1950).

liana ni la marxista negaban la validez de la lógica formal: más bien preservaban y daban validez a su verdad al desplegar su contenido en la concepción dialéctica que revela necesaria abstracción tanto del sentido "común" como del sentido "científico".

Comparada con esta tradición de dialéctica, la lógica y la lingüística "de Marr" tienen que aparecer en realidad como una grave "desviación izquierdista", como una "enfermedad infantil" del comunismo en su período de inmadurez.[28] Parecen ser un subproducto ideológico de la primera fase de la construcción stalinista del socialismo en un solo país. La violenta lucha por superar el atraso tecnológico e industrial del país, impuesta por el terror a una población en gran parte pasiva e incluso hostil, encontró su compensación ideológica en las diversas doctrinas de la individualidad y el carácter excepcional del hombre soviético, derivados de la "posesión" por éste del marxismo como la única "concepción del mundo" verdadera y progresiva. Pero la teoría marxiana es internacional en su sustancia misma: dentro de su estructura, el nacionalismo solamente es progresivo como una etapa del proceso histórico; una etapa que, según Marx y Engels, había sido superada ya por el mundo occidental avanzado; el marxismo sovié-

28. Aquí nos ocupamos solamente de la valoración stalinista de la doctrina de Marr, no de la doctrina misma.

tico nunca logró conciliar la contradicción entre su propio nacionalismo y el internacionalismo marxiano en su estrategia ni en su ideología, como lo demuestran las difíciles distinciones entre el "cosmopolitismo burgués" y el internacionalismo auténtico, o entre el chovinismo y el "patriotismo soviético". Por otra parte, el énfasis en una mentalidad especial, en una lógica, en una lingüística, etcétera, soviéticas, necesariamente había de menoscabar el llamamiento a la solidaridad internacional por el objetivo revolucionario último, que no podía dejar de lado la doctrina del socialismo o del comunismo en un solo país. Las teorías "de Marr" pueden haber desempeñado un función útil por el empleo "mágico" de la teoría marxiana, pero con el progreso tecnológico e industrial de la sociedad soviética, con el creciente poder político y estratégico del estado soviético, han entrado en conflicto con objetivos más fundamentales. Cuando la política soviética empezó a orientarse hacia la transición al comunismo, las doctrinas de Marr tuvieron que ceder el paso a concepciones más "comunistas", más universales e internacionalistas. Lejos de significar la "detención" de la dialéctica en beneficio de la estabilización del nivel de desarrollo alcanzado, la reiteración reciente de una función y un contenido humano común del lenguaje y de la lógica parece estar encaminada a poner a la ideología de acuerdo con el impulso hacia la "etapa superior siguiente de desarrollo",

esto es (en términos soviéticos), la segunda fase del socialismo, o (en términos más realistas) el esfuerzo intensificado por mejorar las condiciones de vida en la Unión Soviética y por estabilizar la situación internacional.

LA IDEOLOGÍA DE LA MUERTE

Der Mensch stirbt auch aus Gewohnheit...

HEGEL

Il regardait la souffrance et la mort comme les effets hereux de sa toute-puissance et de sa souveraine bonté.

ANATOLE FRANCE

Ensayo publicado originalmente en el libro colectivo *The Meaning of Death*, compilado por Herman Feifel. McGraw-Hill, Nueva York, 1959.

© 1959 by the McGraw-Hill Book Company, Inc., Nueva York.

En la historia del pensamiento occidental, la interpretación de la muerte ha recorrido toda la escala, desde la idea de un mero hecho natural, relativo al hombre como materia orgánica, hasta la idea de muerte como *telos* de la vida, como característica distintiva de la existencia humana. De estos dos polos opuestos pueden inferirse dos morales en contraste: por una parte, la actitud hacia la muerte es la aceptación escéptica o estoica de lo inevitable, o incluso la represión de la idea de muerte durante la vida; por otra, la glorificación idealista de la muerte es lo que da "significado" a la vida, o la condición previa de la "verdadera" vida del hombre. Si la muerte se considera como un acontecimiento *esencialmente* externo aunque *biológicamente* interno de la existencia humana, la afirmación de la vida tiende a ser una afirmación final y, por decirlo así, incondicional: la vida sólo es y puede ser redimida por la vida. Pero si la muerte aparece como un hecho tanto esencial como biológico, tanto ontológico como empírico, la vida queda trascendida incluso aunque la trascendencia

no asuma una forma religiosa. La existencia empírica del hombre, su vida material y contingente, se define entonces en términos de —y es redimida por— algo diferente de ella misma: se dice que vive en dos dimensiones fundamentales diferentes e incluso en conflicto, y su "verdadera" existencia implica una serie de sacrificios en su existencia empírica que culmina con el sacrificio supremo: la muerte. A esta idea de la muerte se refieren las siguientes notas.

Resulta notable la medida en que la idea de la muerte como una necesidad no solamente biológica sino ontológica ha impregnado la filosofía occidental; notable porque la superación y el dominio de la mera necesidad natural ha sido considerada en otros terrenos como el distintivo de la existencia y del esfuerzo humanos. Semejante elevación de un hecho biológico a la dignidad de esencia ontológica parece ir en sentido contrario a una filosofía que considera que una de sus principales tareas es la distinción y la discriminación entre los hechos naturales y los hechos esenciales, y enseñar al hombre a trascender los primeros. No hay duda de que la muerte que se presenta como una categoría ontológica no es simplemente el final natural de la vida orgánica; lo que se ha convertido en parte integrante de la existencia misma del hombre es más bien el fin comprendido, "apropiado". Sin embargo, este proceso de comprensión y de apropiación ni cambia ni trasciende el hecho natural de la

muerte, sino que sigue siendo, en sentido bruto, desesperanzada sumisión a él.

Ahora bien: toda reflexión filosófica presupone la aceptación de los hechos, pero, a continuación, el esfuerzo intelectual consiste en disolver su facticidad inmediata, situándolos en el contexto de unas relaciones en que se vuelven comprensibles. Aparecen así como el producto de unos factores, como algo que ha llegado a ser lo que es o que se ha convertido en lo que es, como elementos en un proceso. El tiempo es un constituyente de los hechos. En este sentido, todos los hechos son históricos. Una vez comprendidos en su dinámica histórica, se vuelven transparentes como puntos nodales de cambios posibles; de cambios definidos y determinados por el lugar y la función de cada hecho en la respectiva totalidad en cuyo interior ha cristalizado. No existe la necesidad: hay solamente grados de necesidad. La necesidad revela una falta de poder: la incapacidad de cambiar lo que es; el término sólo es significativo como correlato de libertad: es el límite de la libertad. La libertad implica conocimiento, cognición. La penetración de la necesidad es el primer paso para su disolución, pero la necesidad comprendida no es todavía la libertad. Esta última exige el paso de la teoría a la práctica: el dominio real de aquellas necesidades que impiden o dificultan la satisfacción de necesidades. En este paso, la libertad tiende a ser universal, pues la servidumbre de los

que son no libres reduce la de quienes dependen de su servidumbre (como el amo depende del trabajo de su esclavo). Semejante libertad universal puede ser no deseada o no deseable, o impracticable, pero en este caso la libertad no es todavía real: queda aún un reino de necesidad incomprensible e inconquistable.

¿Cuáles son los criterios para determinar si los límites de la libertad humana son empíricos (es decir, en último término históricos) u ontológicos (esto es, esenciales e insuperables)? La tentativa de dar respuesta a esta cuestión ha constituido uno de los mayores esfuerzos de la filosofía. Sin embargo, se ha caracterizado a menudo por una tendencia a presentar la necesidad empírica como necesidad ontológica. Esta "inversión ontológica" actúa también en la interpretación filosófica de la muerte. Se manifiesta en la tendencia a aceptar la muerte no solamente como un hecho, sino como una necesidad, y como una necesidad que debe ser conquistada no destruyéndola, sino aceptándola. En otras palabras, la filosofía ha dado por supuesto que la muerte pertenecía a la esencia de la vida humana, a su realización existencial. Además, la aceptación comprendida de la muerte ha sido considerada como una prerrogativa del hombre, como la razón misma de su libertad. La muerte, y solamente la muerte, da su ser propio a la existencia humana. Su negación final se ha considerado como la afirmación de las facultades y de

los fines del hombre. En cierto sentido remoto la proposición puede ser cierta: el hombre solamente es libre si ha conquistado su muerte, si es capaz de determinar su perecimiento como el fin elegido por sí mismo de su vida; si su muerte se enlaza interior y exteriormente con su vida en el medio de la libertad. En la medida en que no es así, la muerte sigue siendo mera naturaleza, un límite inconquistado para toda vida que sea algo más que mera vida orgánica, que mera vida animal. El poeta puede implorar: *O Herr, gib jedem seinen eignen Tod.* La plegaria carece de sentido en la medida en que el hombre no es dueño de su vida, sino que ésta es una cadena de actuaciones preestablecidas y socialmente exigidas en el trabajo y en el descanso. En estas circunstancias, la exhortación a hacer "propia" la muerte es poco más que una reconciliación prematura con unas fuerzas naturales no dominadas. Un mero hecho biológico, impregnado de dolor, horror y desesperación, se transforma en un privilegio existencial. Desde el principio al fin, la filosofía ha mostrado ese extraño masoquismo —y también sadismo, pues la exaltación de la propia muerte ha implicado la exaltación de la muerte de los demás—.

El Sócrates platónico saluda la muerte como el comienzo de la verdadera vida, al menos para el filósofo. Pues la virtud que es el saber hace al filósofo, que se somete heroicamente a la muerte, semejante al soldado en el campo de batalla, al buen

ciudadano que obedece a la ley y al orden, a todo hombre merecedor de este nombre; a diferentes niveles, todos ellos comparten la actitud idealista hacia la muerte. Y si la autoridad que sentencia a muerte al filósofo, lejos de aniquilarlo, le abre las puertas de la verdadera vida, entonces los ejecutores quedan absueltos de toda culpa por el crimen capital. La destrucción del cuerpo no mata el "espíritu", la esencia de la vida. O acaso nos encontramos aquí ante una terrible ambigüedad: ¿hasta dónde llega la ironía de Sócrates? Al aceptar su muerte, Sócrates hace que sus jueces sean injustos, pero su filosofía de la muerte les reconoce su derecho, el derecho de la polis sobre el individuo. ¿Acaso, al aceptar el veredicto, e incluso provocándolo y negándose a escapar, refuta su propia filosofía? ¿Acaso sugiere, de una manera horriblemente sutil y sofisticada, que su filosofía sirve para apoyar a las mismas fuerzas a las que ha combatido durante toda su vida? ¿Trata acaso de mostrar un profundo secreto, la vinculación insoluble de muerte y falta de libertad, de muerte y dominación? En todo caso, Platón entierra ese secreto: la verdadera vida exige la liberación de la vida no verdadera de nuestra existencia común. La transvaloración es total; nuestro mundo es un mundo de sombras. Somos prisioneros en la cautividad del cuerpo, encadenados por nuestros apetitos, engañados por nuestros sentidos. "La verdad" está más

allá. Cierto que este más allá no es todavía el cielo. Todavía no existe la certeza de si la verdadera vida presupone la muerte física, pero ya no puede haber dudas sobre la dirección en que se orienta el esfuerzo intelectual (¡y no sólo éste!). Con la desvalorización del cuerpo, la vida del cuerpo deja de ser la vida real, y la negación de esta vida es el comienzo más que el final. Además, el espíritu se opone esencialmente al cuerpo. La vida del primero consiste en dominación, ya que no en negación, del segundo. El progreso de la verdad es la lucha contra la sensualidad, el deseo y el placer. Esta lucha se dirige no solamente a liberar al hombre de la tiranía de las bestiales necesidades naturales, sino que es también la separación de la vida del cuerpo de la vida del espíritu, la alienación de la libertad del placer. La felicidad se redefine a priori (esto es, sin fundamento empírico sobre razones factuales) en términos de autonegación y de renuncia. La glorificada aceptación de la muerte, que lleva consigo la aceptación del orden político, señala también el nacimiento de la moralidad filosófica.

A través de todos los refinamientos y atenuaciones, la afirmación ontológica de la muerte continúa desempeñando su prominente papel en la corriente principal de la filosofía. Se centra sobre la idea de la muerte que Hegel describió como perteneciente al concepto romántico de *Weltan-*

schauung. Según Hegel: [1] la muerte tiene el significado de la "negación de lo negativo", esto es, de una afirmación, como "resurrección del espíritu de la mera cáscara de la naturaleza y de la limitación de que ha salido". El dolor y la muerte se desnaturalizan así en el retorno del sujeto sobre sí mismo, en satisfacción *(Befriedigung)*, en gloria, y en esa existencia afirmativa y reconciliada que el espíritu sólo puede alcanzar mediante la mortificación de su existencia negativa, en la que está separado de su verdadera realidad y de su verdadera vida *(Lebendigkeit)*.

Esta tradición toca a su fin en la interpretación de Heidegger de la existencia humana como anticipación de la muerte, la última y más apropiada exhortación ideológica a la muerte, lanzada en el momento mismo en que se preparaba la base política para la mortífera realidad correspondiente: las cámaras de gas y los campos de concentración de Auschwitz, Buchenwald, Dachau y Bergen-Belsen.

En contraste con ello, se puede construir alguna clase de actitud "normal" hacia la muerte, normal en términos de los simples hechos observables, aunque reprimida corrientemente bajo el impacto de la ideología dominante y de las instituciones apoyadas por ella. Esta actitud normal hipotética

1. HEGEL, G. W. F., *The Philosophy of Fine Art*, G. Bell & Sons, Londres, 1920, vol. II.

podría ser delimitada como sigue: la muerte parece ser inevitable, pero en la gran mayoría de los casos es un acontecimiento doloroso, horrible, violento y no bien recibido. Cuando es bien recibido, la vida ha de haber sido más penosa aún que la muerte. Sin embargo, el desafío a la muerte es tristemente ineficaz. Los esfuerzos científicos y técnicos de la civilización madura, que prolongan la vida y mitigan sus dolores, parecen verse frustrados, o incluso neutralizados, por parte de la sociedad y por parte de los individuos. La "lucha por la existencia", en el interior de la nación y entre las naciones, sigue siendo todavía una lucha a vida o muerte, que exige el acortamiento periódico de la vida. Además, la efectividad del combate por la prolongación de la vida depende de la respuesta que encuentre en la mente y en la estructura instintiva de los individuos. Una respuesta positiva presupone que su vida sea realmente "una vida feliz", que tengan la posibilidad de desarrollar y satisfacer las necesidades y las facultades humanas, que su vida sea un fin en sí misma y no un medio para mantenerse. Si se consiguieran las condiciones en las cuales esta posibilidad podría convertirse en realidad, la cantidad podría convertirse en cualidad: una duración gradualmente creciente de la vida podría modificar la sustancia y el carácter no solamente de la vida, sino también de la muerte. Esta última perdería sus sanciones ontológicas y morales; los hombres experi-

mentarían la muerte primariamente como un límite técnico de la libertad humana, cuya superación se convertiría en el objetivo reconocido del esfuerzo individual y social. La muerte, en creciente medida, participaría de la libertad, y los individuos tendrían el poder de decidir sus propias muertes. Se dispondría de los medios para una muerte exenta de dolor, como en el caso de pacientes incurables. ¿Puede oponerse otra cosa que argumentos irracionales a este razonamiento? Solamente una: una vida con esta actitud hacia la muerte sería incompatible con las instituciones y los valores de civilización establecidos. Conduciría o bien a un suicidio en masa (puesto que para una gran parte de la humanidad la vida es todavía una carga tal que probablemente el terror de la muerte es un factor importante en su mantenimiento), o bien a la disolución de toda ley y de todo orden (puesto que la temerosa aceptación de la muerte se ha convertido en un elemento intrínseco de la moralidad pública y privada). El razonamiento puede ser inconmovible, pero entonces la idea tradicional de la muerte es un concepto sociopolítico que convierte unos sórdidos hechos empíricos en una ideología.

La relación entre la ideología de la muerte y las condiciones históricas bajo las cuales se ha desarrollado queda indicada en la interpretación de Platón de la muerte de Sócrates: la obediencia a la ley del Estado sin la cual no puede haber nin-

guna sociedad humana ordenada; la insuficiencia de una existencia que es encarcelamiento en vez de libertad, falsedad en vez de verdad; el conocimiento de la posibilidad de una vida libre y verdadera, junto con el convencimiento de que esta posibilidad no puede ser realizada sin negar el orden de vida establecido. La muerte es la entrada necesaria en la vida real porque la vida factual del hombre es esencialmente irreal, es decir, incapaz de existir de verdad. Pero este razonamiento está expuesto a la pregunta: ¿acaso no puede ser modificado el orden de existencia establecido de modo que se convierta en una "verdadera" polis? Platón, en su *República*, responde en sentido afirmativo. El Estado ideal priva a la muerte de su función trascendental, al menos para los filósofos gobernantes; puesto que viven en la verdad, no tienen que ser liberados por la muerte. En lo que respecta a los demás ciudadanos, los que son no libres no tienen que ser "reconciliados" con la muerte. Puede presentarse y hacerse presentar como un acontecimiento natural. La ideología de la muerte no es todavía un instrumento de dominación indispensable. Llegó a asumir esta función cuando la doctrina cristiana de la libertad y la igualdad del hombre en tanto que hombre se hubo combinado con las instituciones perpetuadas de injusticia y falta de libertad. La contradicción entre el evangelio humanístico y la realidad inhumana exigía una solución efectiva.

La muerte y resurrección del dios-héroe, en otro tiempo símbolo de la renovación periódica de la vida natural y de un sacrificio racional, orienta entonces todas las esperanzas hacia la vida transnatural en el futuro. Debe soportarse la penalidad suprema de modo que el hombre pueda hallar su realización suprema cuando haya finalizado su vida natural. ¿Cómo se puede protestar contra la muerte, luchar por su aplazamiento y por dominarla, cuando Cristo murió voluntariamente en la cruz para que la humanidad pudiera ser redimida del pecado? La muerte del hijo de Dios confiere la sanción final a la muerte del hijo del hombre.

Los hombres poco razonables, sin embargo, continúan insistiendo en la razón. Continúan temiendo a la muerte como el horror supremo y el fin último, el derrumbamiento del "ser" en la "nada". Aparece la "angustia" como categoría existencial, pero dado que la muerte es no solamente inevitable sino también incalculable, omnipresente y el límite prohibido de la libertad humana, toda angustia es temor; temor de un peligro real, omnipresente; la actitud y el sentimiento más racional. La fuerza racional de la angustia ha sido tal vez uno de los factores de progreso más poderosos en la lucha con la naturaleza, en la protección y el enriquecimiento de la vida humana. En sentido contrario, la cura prematura de la angustia sin eliminar su fuente y su resorte últimos puede ser lo contrario: un factor de regresión y de represión.

Vivir sin angustia es en realidad la única definición sin compromisos de la libertad porque comprende todo el contenido de la esperanza: la felicidad tanto material como espiritual. Pero no puede haber (o más bien no debería haber) vida sin angustia mientras no se haya dominado la muerte, y no en el sentido de una expectación y una aceptación conscientes de la muerte de cualquier modo que viniere, sino en el sentido de quitarle su horror y su incalculable poder, así como su santidad trascendental. Esto significa que la lucha sistemática y concertada contra la muerte en todas sus formas debería ser llevada más allá de los límites declarados socialmente tabú. La lucha contra la enfermedad no es lo mismo que la lucha contra la muerte. Parece existir un punto en el que la primera deja de prolongarse en la segunda. Parece que una barrera mental profundamente arraigada detiene la voluntad antes de llegar a la barrera técnica. El hombre parece inclinarse ante lo inevitable sin estar realmente convencido de que lo es. La barrera está defendida por todos los valores perpetuados socialmente, vinculados a las características redentoras e incluso creadoras de la muerte: su necesidad natural y esencial ("la vida no sería vida sin la muerte"). La breve e incalculable duración de la vida impone una renuncia y una servidumbre constantes, un esfuerzo heroico y un sacrificio por el futuro. La ideología de la muerte actúa en todas las formas de "ascetismo intramun-

dano". La destrucción de la ideología de la muerte supondría una transvaloración explosiva de los conceptos sociales: la buena consciencia de ser un cobarde, la desglorificación y la desublimación; supondría un nuevo "*principio de realidad*" que liberaría el "principio del placer" en vez de reprimirlo.

La mera formulación de estos objetivos indica por qué han sido convertidos tan rígidamente en tabús. Su realización equivaldría al derrumbamiento de la civilización establecida. Freud ha mostrado las consecuencias de una desintegración (hipotética) o incluso de una relajación esencial del "principio de realidad" predominante: la relación dinámica entre eros y el instinto de muerte es tal que una reducción del segundo por debajo del nivel en que funciona de un modo socialmente útil liberaría al primero más allá del nivel "tolerable". Ello supondría un grado de desublimación que arruinaría las conquistas más valiosas de la civilización. La visión de Freud fue lo bastante penetrante para invocar en contra de su propia concepción el tabú que violaba. El *psicoanálisis* casi se ha liberado a sí mismo de estas especulaciones "acientíficas". No es éste el lugar apropiado para discutir si la afirmación de la muerte expresa un "deseo de morir" profundamente arraigado, o un "instinto de muerte" primario en toda vida orgánica, o si este "instinto" no se ha convertido en una "segunda naturaleza" bajo el impacto

histórico de la civilización.[2] El manejo de la muerte por la sociedad y su actitud hacia ella parecen reforzar la hipótesis relativa al carácter histórico del instinto de muerte.

Tanto el temor a la muerte cuanto su represión en la aceptación de la muerte como una necesidad sancionada entran como factores de cohesión en la organización de la sociedad. El hecho natural de la muerte se convierte en una institución social. Ninguna dominación es completa sin la amenaza de muerte y sin el derecho reconocido a dispensar la muerte —muerte por sentencia legal, en la guerra, por hambre—. Y ninguna dominación es completa si la muerte, institucionalizada de este modo, no se reconoce como algo más que una necesidad natural y un hecho bruto: como algo *justificado* y como una *justificación*. Esta justificación parece ser en último término, y dejando de lado los detalles, el sentimiento de culpa individual derivado de la culpa universal que es la vida misma, la vida del cuerpo. La idea cristiana primitiva, según la cual todo gobierno secular es un castigo por el pecado, ha sobrevivido pese a haber sido desechada oficialmente. Si la vida misma es pecaminosa, entonces todos los patrones racionales de justicia terrena, de felicidad y de libertad, son simplemente condicionales, secundarios, y se ven justamente reemplazados por patrones irracionales

2. He tratado de discutir el problema en mi libro *Eros and Civilization*, The Beacon Press, Boston, 1955 (hay trad. cast., Barcelona, Seix-Barral, 1968).

(en términos de la vida terrestre) pero superiores. Lo decisivo no es si esto "se cree realmente" todavía, sino si la actitud motivada en otro tiempo por esta creencia es perpetuada y reforzada por las condiciones e instituciones de la sociedad.

Cuando la idea de la muerte como justificación ha arraigado firmemente en la existencia del individuo, la lucha por la victoria sobre la muerte queda detenida en los individuos y por obra de ellos mismos. Experimentan la muerte no solamente como el límite biológico de la vida orgánica, como el límite científico-técnico del conocimiento, sino también como un límite metafísico. Luchar, protestar contra el límite metafísico de la existencia humana no solamente es una locura: es esencialmente imposible. Lo que consigue la religión mediante la idea de pecado lo afirma la filosofía mediante la idea de la finitud metafísica de la existencia humana. La finitud, en sí misma, es un mero hecho biológico: que la vida orgánica de los individuos no perdura siempre, que envejece y se deshace. Pero esta condición biológica del hombre no tiene que ser la inagotable fuente de la angustia. Puede muy bien ser (y lo ha sido para muchas escuelas filosóficas) lo contrario, esto es, un estímulo para realizar incesantes esfuerzos por extender los límites de la vida, para luchar por una existencia no culpable, y para determinar su final, para someterlo a la autonomía humana, ya que no en términos de tiempo, sí al menos en términos

cualitativos, eliminando la caducidad y el sufrimiento. La finitud como estructura metafísica aparece de manera muy distinta. En ella, la relación entre la vida y el fin de la vida está, por decirlo así, invertida. Con la muerte como categoría existencial, la vida se convierte en un ganarse la vida más que en un vivir, en un medio que es un fin en sí mismo. La libertad y la dignidad del hombre se ven en la afirmación de su inadecuación desesperada, en su limitación eterna. La metafísica de la finitud se alinea así con el tabú de la esperanza no mitigada.

La muerte cobra la fuerza de una institución que, debido a su utilidad vital, no debe ser modificada aunque acaso pudiera serlo. La especie se perpetúa por medio de la muerte de los individuos; eso es un hecho natural. La sociedad se perpetúa por medio de la muerte de los individuos, pero esto no es ya un hecho natural sino un hecho histórico. Los dos hechos no son equivalentes. En la primera proposición, la muerte es un hecho biológico; en la segunda, la muerte es una institución y un valor: la cohesión del orden social depende en considerable medida de la efectividad con que los individuos condesciendan con la muerte como algo más que con una necesidad natural; de su disposición a sacrificarse a sí mismos y a no luchar "demasiado" con la muerte. No hay que valorar demasiado la vida; al menos, no hay que valorarla como el bien supremo. El orden social

exige conformarse a la servidumbre y a la resignación; exige heroísmo y el castigo del pecado. La civilización establecida no funciona sin un grado considerable de falta de libertad, y la muerte, la causa última de toda angustia, sostiene la falta de libertad. El hombre no es libre en la medida en que la muerte no se ha vuelto realmente en algo "suyo", esto es, en la medida en que no ha sido sometida a su autonomía. La realización de semejante autonomía solamente es concebible si la muerte deja de aparecer como la "negación de la negación", como una redención de la vida.

Hay otro aspecto siniestro en la exaltada aceptación de la muerte como algo más que un hecho natural; un aspecto que se pone de manifiesto en los antiguos relatos de madres que se complacieron por el sacrificio de sus hijos en los campos de batalla, en las cartas más recientes de madres que otorgaban su perdón a los ejecutores de sus hijos, en la indiferencia estoica con que muchos viven cerca de campos de pruebas atómicas y consideran la guerra algo normal. No hay duda de que encontraremos fácilmente explicaciones: la defensa de la nación es el requisito previo necesario para la existencia de todos sus ciudadanos; el juicio final del homicida corresponde a Dios y no al hombre, etcétera. Sin embargo, por razones más materiales, el individuo ha dejado de tener poder "para hacer algo" desde hace mucho, y esta falta de poder se racionaliza en la forma de obligación moral, de

virtud o de honor. Todas estas explicaciones, con todo, parecen venirse abajo ante una cuestión central: su carácter no disfrazado, casi exhibicionista, de afirmación, de consentimiento instintivo. En realidad parece difícil rechazar la hipótesis de Freud de un deseo de muerte insuficientemente reprimido. Pero diré, una vez más, que el impulso biológico que actúa en el deseo de muerte puede no ser tan biológico. La necesidad de sacrificar la vida del individuo de modo que pueda continuar la vida del "conjunto" puede haber sido "alimentada" por fuerzas históricas. Aquí el "conjunto no es la especie natural, la humanidad: se trata más bien de la totalidad de instituciones y relaciones que han creado los hombres a lo largo de su historia. Esta totalidad, sin la afirmación instintiva de su indiscutible prioridad, puede estar en peligro de desintegración. Cuando Hegel decía que la historia es el altar de la matanza en el que la felicidad de los individuos se sacrifica al progreso de la Razón, no se refería a un proceso natural. Señalaba un hecho histórico. La muerte en el altar del sacrificio de la historia, la muerte que la sociedad impone a los individuos no es mera naturaleza: es también Razón (con R mayúscula). A través de la muerte en el campo del honor, en las minas y en los caminos reales, por la enfermedad y la miseria no dominadas, por obra del Estado y de sus órganos, la civilización progresa. ¿Puede concebirse el progreso en estas condiciones a lo

largo de siglos sin el consentimiento efectivo de los individuos, sin un acuerdo instintivo —ya que no consciente— que complemente y sostenga la sumisión impuesta por obediencia voluntaria? Y si prevalece semejante consentimiento "voluntario", ¿cuáles son sus raíces y sus razones?

Las preguntas nos hacen volver al comienzo. La sumisión a la muerte es sumisión al señor de la muerte: a la polis, al Estado, a la naturaleza o al dios. El juez no es el individuo, sino un poder superior; el poder sobre la muerte es también poder sobre la vida. Pero ésta es sólo la mitad de la historia. La otra es la disposición, el deseo de abandonar una vida de falsedad, una vida que traiciona no solamente los sueños de la juventud sino también las esperanzas y promesas maduras del hombre. Se refieren al más allá, al más allá del cielo, o del espíritu, o de la nada. Lo decisivo es el elemento de protesta: protesta por parte de quienes carecen de poder. Y puesto que carecen de poder, no solamente se someten, sino que perdonan a quienes distribuyen la muerte. Semejante perdón puede congraciar al poder supremo y asegurar su amor, pero también consagra la debilidad. La idea de Nietzsche de la genealogía de la moral se aplica también a la actitud moral hacia la muerte. Los esclavos se rebelan —y triunfan— no liberándose a sí mismos, sino proclamando que su debilidad es la corona de la humanidad. Y la impotencia de la protesta perpetúa el poder temido y odiado.

ÍNDICE

ITRODUCCIÓN I
Cronología XII
Bibliografía XVI

ENSAYOS SOBRE POLÍTICA Y CULTURA

El individuo en la Gran Sociedad . . . 7

Notas para una nueva definición de la cultura 53

La liberación de la sociedad opulenta . 91

La dialéctica y la lógica después de la segunda guerra mundial 119

La ideología de la muerte 149

Impreso en el mes de enero de 1986
Talleres Gráficos CAYFOSA
Crta. de Caldes, km. 3,7
Sta. Perpètua de Mogoda
Barcelona